

Fra cielo e terra. Profezie apocalittiche, eventi atmosferici e simbolismo astronomico nel racconto dei *Patria Costantinopolitana*

Maria Carolina Campone
Scuola Militare "Nunziatella" (Italia) ✉

<https://dx.doi.org/10.5209/dmae.92855>

Received: December 6, 2023 / Accepted: February 24, 2024 / Published: April 10, 2024

Riassunto: Il testo riflette sulla presenza nei *Patria Costantinopolitana* di oracoli e profezie, ora collegati alle emergenze monumentali della *Nea Rome* (come avviene nelle *Parastaseis Syntomoi chronichai*), ora evocati simbolicamente, ma sempre connessi a eventi astronomici o a fenomeni climatici, interpretati come presagi negativi per la capitale d'Oriente e per il suo impero o, al contrario, visti come segnali rassicuranti dell'eternità di Costantinopoli e della sua predestinazione a trionfare sui nemici in virtù del favore divino e del fatto di essere "nuova Gerusalemme".

Eventi calamitosi o particolari congiunture astrali vengono riletti alla luce della situazione storica e delle vicende dell'Impero d'Oriente e danno luogo, nei racconti dei patriografi, a *horaseis* (visioni) e *chresmòi* (oracoli) destinati a raggiungere un pubblico composito e stratificato, di cui facevano parte l'uomo comune e il raffinato intellettuale. In tal senso, l'individuazione, all'interno dell'ampia raccolta dei *Patria*, di elementi che rinviano a una più cospicua letteratura apocalittica, consente, da un lato, di approfondire la conoscenza del mondo culturale bizantino; da un altro, di fornire un apporto inedito per la ricostruzione dell'immaginario collettivo costantinopolitano e del simbolismo connesso a determinati fenomeni e congiunture astrali.

Il contributo proposto intende indagare un simile approccio culturale ed evidenziarne i caratteri costitutivi, in quanto indicatori di un complesso rapporto uomo-natura, proprio del mondo medioevale.

Parole-chiave: *Patria Costantinopolitana*; profezie; astrologia bizantina; zodiaco; astronomía; Xerolophos; fenomeni atmosferici.

ENG Between heaven and earth. Apocalyptic prophecies, atmospheric events and astronomical symbolism in the tale of the *Patria Constantinopolitana*

Abstract: The text reflects on the presence in the *Patria Constantinopolitana* of oracles and prophecies, now connected to the monumental emergencies of the *Nea Rome* (as happens in the *Parastaseis Syntomoi chronichai*), now evoked symbolically, but always connected to astronomical events or climatic phenomena, interpreted as negative omens for the capital of the East and for its empire or, on the contrary, seen as reassuring signs of the eternity of Constantinople and its predestination to triumph over its enemies by virtue of divine favor and the fact of being the "new Jerusalem".

Calamitous events or particular astral conjunctures are reinterpreted in the light of the historical situation and the events of the Eastern Empire and give rise, in the stories of the patriographers, to *horaseis* (visions) and *chresmòi* (oracles) destined to reach a composite and stratified public, which included the common man and the refined intellectual. In this sense, the identification, within the large *Patria* collection, of elements that refer to a more conspicuous apocalyptic literature, allows, on the one hand, to deepen the knowledge of the Byzantine cultural world; on the other, to provide an unprecedented contribution for the reconstruction of the collective imagination of Constantinople and the symbolism connected to certain astral phenomena and conjunctures. The proposed contribution intends to investigate a similar cultural approach and highlight its constitutive characteristics, as indicators of a complex man-nature relationship, typical of the medieval world.

Keywords: *Patria* of Constantinople; prophecies; Byzantine astrology; zodiac; astronomy; Xerolophos; atmospheric phenomena.

Summary: 1. Introduzione. 2. I *Patria Costantinopolitana*. 3. L'asino e l'uomo. 4. Asini e Cancro nella cultura figurativa di epoca bizantina. 5. La "caduta" degli astri. 6. Il contesto culturale. 7. L'ippodromo di Costantinopoli. 8. La profezia dello Xerolophos. 9. La calamità delle acque. 10. Conclusioni. 11.1. Fonti. 11.2 Bibliografia.

How to cite: Campone, M. C. (2024). Fra cielo e terra. Profezie apocalittiche, evento atmosferici e simbolismo astronomico nel racconto dei *Patria Costantinopolitana*. *De Medio Aevo* 13/1, 35-49. DOI: <https://dx.doi.org/10.5209/dmae.92855>

1. Introduzione

Nell'ambito degli studi di bizantinistica, si sono rivelati molto proficui, negli ultimi anni, due indirizzi di ricerca: da un lato, uno incentrato sulla periodica riemersione di profezie e vaticini di natura apocalittica in concomitanza di eventi calamitosi e gravi sconvolgimenti politico-sociali; da un altro, le implicazioni e i riflessi dei cambiamenti climatici sulla storia umana e, in particolare, sugli eventi che, durante il Medioevo, si verificarono nel bacino del Mediterraneo e nel Vicino Oriente.¹

In tal senso, i *Patria Costantinopolitana* possono offrire informazioni utili a comprendere alcuni aspetti della storia ambientale dell'Europa premoderna e soprattutto l'interpretazione che di alcuni fenomeni naturali fu fornita in determinate circostanze.

Pertanto, in questo contributo si prenderanno in considerazione alcune notizie contenute nella raccolta edita da Preger, che possono essere utili a far luce sull'ambiente di produzione dei diversi scritti che la compongono, sulle loro finalità, sul *milieu* culturale di riferimento.

1.1 *Patria Costantinopolitana*²

Il complesso statuto epistemologico delle scienze astrologiche e astronomiche a Bisanzio e la sua evoluzione nel tempo sono stati oggetto di una proficua attenzione, che ha portato a rilevare come soprattutto le prime fossero guardate con una evidente inquietudine di ordine morale nell'ambito della cultura cristiana dominante in epoca tardoantica. Tuttavia, è stato ampiamente evidenziato come, proprio a Bisanzio, in un clima permeato dalla polemica iconoclasta, la divinazione astrale trovi presto una difesa eterogenea e complessa da parte di intellettuali impegnati a presentarla come legittima e coerente con la fede cristiana.³

La presenza di Stefano di Alessandria (550ca.-622) nella *Nea Rome*, chiamato da Eraclio (610-641) proprio per le sue competenze astrologiche, il suo contributo alla creazione di una "sintesi cosmica", fondamentale nello scontro ideologico fra l'impero bizantino e quello persiano, dovevano essere i motivi

scatenanti di quella difesa dell'astrologia che caratterizza il IX secolo e che innesca a sua volta, da un lato, la rinascita della scienza antica, da un altro la riscoperta di una filosofia che ha i suoi protagonisti in Leone il Matematico, Giovanni il Grammatico, Leone Choïrosphaktès.

La rinnovata considerazione di cui godono l'astrologia, l'astronomia e le scienze in generale ha un'eco profonda nei *Patria Costantinopolitana*⁴ e, in particolare, nelle *Parastaseis syntomoi chronichai* che, pur tenendo conto del dibattito ancora aperto in merito al genere testuale di riferimento, al pubblico e alle occasioni di fruizione del testo stesso,⁵ costituiscono una fonte preziosa per la ricostruzione del *milieu* culturale bizantino tra VIII e XI secolo. Sottovalutate in passato da alcuni critici perché «piene di sconcertanti assurdità e confusioni»⁶ o ritenute frutto di una cultura popolare, in cui la conoscenza dei monumenti e delle emergenze storiche della città sembra essersi rarefatta e in cui statue e raffigurazioni vengono visti come portatori di un significato "altro" da svelare a un pubblico curioso, ma poco esperto,⁷ più di recente le *Parastaseis* sono state interpretate ora come un testo non omogeneo, una sorta di 'canovaccio di base' per una più ampia cronaca⁸ ora come frutto dell'entourage di corte, fondamentalmente ostile a Costantino I e volto spesso a ridicolarizzarne le scelte, ma anche pronto a stigmatizzare gli errori dei sovrani al potere e a difendere il proprio *status quo*.⁹

La datazione della prima redazione dell'opera all'VIII secolo e della successiva al X secolo, datazione proposta dai curatori della versione inglese del testo,¹⁰ è stata ridiscussa dal Kresten, il quale ha invece collocato le *Parastaseis* -o almeno alcuni capitoli di esse- fra VIII e IX secolo,¹¹ anche se un primo

¹ Cf. Ioannis G. Telelis, *Μετεωρολογικά φαινόμενα και κλίμα στο Βυζάντιο, Meteorologica phainomena kai klima sto Byzantio*, 2 vol. (Athens: Academy of Athens, 2004); Johannes Preiser-Kapeller, Ewald Kislinger, «The sun was darkened for seventeen days» An Interdisciplinary Exploration of Celestial Phenomena between Byzantium, Charlemagne, and a Volcanic Eruption". *Medieval worlds* 17 (2022): 3-58.

² Il testo che si presenta costituisce una sintetica anticipazione della prima edizione con traduzione italiana dei *Patria Costantinopolitana* a cura di chi scrive.

³ Cf. Paul Magdalino, *L'Orthodoxie des astrologues. La science entre le dogme et la divination à Byzance (VIIe-XIe siècle)* (Paris: Lethielleux, 2006), 10.

⁴ Theodor Preger, ed., *Scriptores Originum Constantinopolitanarum*, (Lipsia: Teubner, 1901-1907).

⁵ Cf. Averil Cameron-Judith Herrin, ed., *Constantinople in the early Eight Century: the Parastaseis syntomoi Chronikai* (Leiden: Brill, 1984), 9-16.

⁶ Alan Cameron, *Porphyrius the Charioteer* (Oxford University Press: 1973), 110.

⁷ Cf. Cyril Mango, "Antique statuary and the Byzantine beholder". *Dumbarton Oaks Papers* 17 (1963): 53-75; Cameron-Herrin, ed., *Constantinople*, 11, 14-16; Gilbert Dagron, *Constantinople imaginaire. Étude sur le recueil des «Patria»* (Paris: Presses Universitaires de France, 1984), 29-48; 128.

⁸ Cf. Paolo Odorico, "Du recueil à l'invention du texte: le cas des Parastaseis Syntomoi Chronikai". *Byzantinische Zeitschrift* 107 (2014): 755-784.

⁹ Cf. Benjamin Anderson, "Classified Knowledge: the epistemology of statuary in the *Parastaseis Syntomoi Chronikai*" *Byzantine and Modern Greek Studies* 35/ 1 (2011): 1-19.

¹⁰ Cf. Cameron-Herrin, ed., *Constantinople*, 10.

¹¹ Cf. Otto Kresten, "Leon III und die Landmauern von Konstantinopel. Zur Datierung von Kapitel 3 der "Parastaseis synto-

nucleo dell'opera è stato ragionevolmente fatto risalire al regno di Giustiniano II (681-711).¹²

Protagonisti dello scritto sono personaggi indicati genericamente come "filosofi" che vengono colti nell'ambiente urbano costantinopolitano, presentato come una sorta di museo all'aperto, le cui parole vengono usate per spiegare statue e monumenti o elementi della topografia locale. Interpreti del significato e dell'iconografia delle opere, essi svolgono il ruolo di mediatori fra la cultura classica, in declino, e la nuova cultura cristiana e medievale.¹³

Il loro intervento assicura il corretto svolgimento della narrazione e degli eventi, attraverso una funzione a metà strada fra l'esercizio filosofico e la pratica delle arti magiche. A indicare il carattere polivalente e, a tratti, ambiguo della statuaria interviene il verbo *stoicheiōō* (στοιχείω), che, nella sua forma media, indica tanto l'azione dello scultore che forgia l'opera, quanto quella dell'imperatore che la consacra e del filosofo che le assegna una funzione quasi magica (par. 64, 72, 89), correlata alle conoscenze astronomiche e astrologiche di cui il filosofo stesso è latore. Allo stesso modo, il corrispondente sostantivo *stoichéion* (στοιχείον) ora è usato come equivalente di ζῶδιον (statua) ora invece ha il valore di talismano che l'icona può assumere.¹⁴

Le *Parastaseis* sono il primo testo che utilizza il termine *stoichéion* e i suoi derivati nel senso di incantesimo e magia,¹⁵ senso che si coglie in pieno in un episodio verificatosi sotto Michele I Rangabe (811-813): questi avrebbe tagliato le braccia della Tyche della città perché le fazioni popolari, rimaste senza forze, non congiurassero contro l'imperatore.¹⁶ La pratica del danneggiamento delle statue per motivi talismanici e teurgici è ben attestata fino al XII secolo e rientra appunto in quella vasta operazione di *stoichéiosis* (στοιχείωσις) a cui fa riferimento il racconto delle *Parastaseis*, a cui può essere confrontato anche un passo di Teofilatto Simocatta, secondo il quale, il 27 novembre 602, le statue del Tychaion di Alessandria scesero dal loro piedistallo per annunciare le disgrazie che avrebbero colpito l'imperatore Maurizio,¹⁷ indizio del potere divinatorio associato alle icone anche nei *Patria*¹⁸ e ulteriore dimostrazione di un'interpretazione della statuaria antica come depositaria di segreti da interpretare e rivelare.¹⁹

D'altro canto, un'attenta disamina del concetto di filosofia a Bisanzio ha ampiamente dimostrato come lo *status* epistemologico di tale disciplina differisse

notevolmente da quello tradizionale e laico della tradizione occidentale.²⁰ La pratica bizantina implica costantemente il passaggio dalla filosofia a Dio attraverso la creazione e la visione della creazione "in Dio" e in particolare nel *Logos*. Tale atteggiamento, che diremmo più teologico che filosofico, trova dei precedenti nella riflessione di Plotino e del neoplatonismo e giustifica il legame stringente che la filosofia bizantina ha con l'astronomia e l'astrologia.²¹

Accade dunque spesso che la composita cultura che garantisce lo *status* di intellettuali dei filosofi faccia riferimento a profezie in cui astronomia, astrologia e magia rivivono e si fondono in un *unicum* di grande interesse. Non a caso, almeno quindici capitoli delle *Parastaseis* associano le statue costantinopolitane a profezie, lasciando intendere al lettore che un tempo gli imperatori avevano accesso diretto alla conoscenza del futuro, ma che quel canale interpretativo è stato interrotto.

L'indeterminatezza di tali profezie, che coinvolgono fenomeni atmosferici, nozioni astronomiche e astrologiche e contingenze politiche, parrebbe sostenere l'ipotesi che vede questo scritto come frutto di un ambiente di corte reazionario e fondamentalmente anticostantiniano,²² volto ad accreditare predizioni e previsioni formulate nel passato in chiave negativa per il presente, in linea con l'interpretazione delle *Parastaseis* come prodotto del particolarismo aristocratico contro gli sforzi di centralizzazione del potere e dell'amministrazione compiuti nel corso dell'VIII secolo.

Lo studio degli elementi predittivi legati a fenomeni atmosferici e astronomici può dunque aiutare a comprendere meglio il *milieu* culturale di riferimento delle *Parastaseis* e a chiarirne modalità di trasmissione, meccanismi e composizione.

2. L'asino e l'uomo

Un esempio interessante dell'attitudine delle *Parastaseis* all'esegesi di tipo astronomico si ritrova nel paragrafo 64 del primo volume edito da Preger,²³ che si apre con la storia di Eudocia, dalla quale l'autore ha modo di passare a esporre l'aneddoto dei sette filosofi di origine greca e dell'imperatore cristiano Teodosio. Alcuni nomi dei sapienti che accompagnano l'imperatore ci introducono subito nel raffinato ambiente intellettuale cui l'autore rimanda, quasi a garanzia della veridicità del racconto: Kranos, Karos (omonimo dell'imperatore Caro), Pelope (come il figlio di Tantalo), Apelle (come il famoso pittore), Nerva (come l'imperatore) accompagnano il sovrano durante una visita all'Ippodromo. Qui il sovrano si sofferma dinanzi alla statua «di un uomo, a corpo nudo e con un elmo in testa, con le

moi chronikai". *Römische Historische Mitteilungen* 36 (1994): 21-52.

¹² Cf. Anderson, "Classified Knowledge"; Albrecht Berger, *Accounts of medieval Constantinople: the Patria* (Cambridge: Harvard University Press, 2013), IX. Per un periodo compreso tra la fine dell'VIII sec. e la prima parte del IX propende anche Alexander Kazhdan, "Review of Cameron and Herrin, Constantinople". *Byzantische Zeitschrift* 80 (1987): 400-403.

¹³ Cf. Dagron, *Constantinople imaginaire*, 99-125.

¹⁴ Cf. Preger, ed., *Scriptores*, I, 20-21; 61-64.

¹⁵ Cf. Magdalino, *L'Orthodoxie*, 61.

¹⁶ Cf. Preger, ed., *Scriptores*, II, 205.

¹⁷ Theoph. Sim., *Storie*, VIII, 10 (CSHB, 335).

¹⁸ Cf. Preger, ed., *Scriptores*, II, 189.

¹⁹ Cf. Béatrice Caseau, "Statues oraculaires à Byzance (IV-XII siècles)", in *Faire parler et faire taire les statues. De l'invention de l'écriture à l'usage de l'explosif*, ed. Caroline M. d'Annoville-Yann Rivière (Roma: Publications de l'Ecole française de Rome, 2016), 433-459.

²⁰ Cf. Dimitri Gutas-Niketas Siniossoglou, "Philosophy and the 'Byzantine Philosophy'", in *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, ed. Anthony Kaldellis-Niketas Siniossoglou (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 271-295.

²¹ Cf. Nicola Zito, "Platonismo e astrologia a Bisanzio nel IX secolo: il caso del Peri Katarchôn di Massimo" in *Platonismus und Esoterik in byzantinischem Mittelalter und italienischer Renaissance*, ed. Helmut Seng (Heidelberg: Winter, 2013), 9-28.

²² Cf. Alexander P. Kazhdan, "Constantin imaginaire. Byzantine Legends of the Ninth Century about Constantine the Great". *Byzantion* 57/ 1 (1987): 196-250.

²³ Cf. Preger, ed., *Scriptores*, I, 64.

sole parti intime coperte. Poiché il filosofo chiedeva chi avesse posto quella statua, un lettore rispose che era stato Valentiniano, al che il filosofo chiese: “quando aggiunse anche l’asino?” e, poiché l’altro rispondeva “insieme” egli disse: “un giorno l’asino sarà come un uomo: che disgrazia, quando sarà un uomo ad andare dietro a un asino”. Non accada mai questa profezia degna di un indovino. Questo problema, di cui filosofeggiava Kranos, fu trovato nei volumi di Leone Magno dall’astronomo Ligurio, console ai tempi dello stesso Leone».

La profezia è riferita anche nella successiva versione dei *Patria*, con piccole, ma significative modifiche: «Il filosofo Kranos, uno dei sette filosofi giunti da Atene con Eudocia, chiese a Teodosio di vedere le immagini dello zodiaco nell’Ippodromo e, avendo visto il cosiddetto Perichyte²⁴ e un asino dinanzi a lui, disse: “chi è quello che sta qui?” e poiché il lettore rispondeva “Valentiniano” allora egli disse: “che disgrazia, quando un uomo andrà dietro a un asino”».²⁵

L’episodio, in cui si è visto anche un riferimento alla decisione di Costantino V (718-775), il quale sottopose a pubblica umiliazione il patriarca Anastasio, reo di aver appoggiato l’usurpatore Artavasde, facendogli compiere un giro nell’Ippodromo in sella ad un asino, è in genere tralasciato da quanti ritengono che esso, per la sua oscurità, non abbia un peso particolare nel testo.²⁶

A escludere la prima ipotesi è il fatto che il verbo greco utilizzato (ἀκολουθέω) significa “andar dietro, seguire” e non “andare a cavallo”, ma soprattutto il fatto che, nonostante la punizione subita, peraltro di natura eminentemente simbolica, il patriarca poté continuare a mantenere la sua carica, il che porterebbe a escludere un’allusione con toni fortemente apocalittici.

In generale, gli studiosi sembrano propensi a passare sotto silenzio un passo piuttosto oscuro, la cui spiegazione equivarrebbe a «charger un petit âne de beaucoup de sens»,²⁷ anche in considerazione del fatto che un’esclamazione simile a quella delle *Parastaseis* è riportata da Giovanni Tzetzes e Niceta Coniate, che riprenderebbero un aneddoto presente in Plutarco e Svetonio a proposito della battaglia di Azio.²⁸

Tuttavia, che il brano faccia riferimento a una profezia di tipo astronomico-astrologico lo dice la conclusione stessa dell’episodio, narrato «nei libri di Leone Magno dall’astronomo Ligurio», figura questa citata anche altrove nell’opera quasi a sigillo della veridicità di quanto riportato,²⁹ il che induce a rifiutare ipotesi interpretative che non tengano conto di tale dato.

Dal punto di vista astronomico, la presenza di un asino può alludere solo alla costellazione del Cancro, nella quale due stelle, l’*Asellus Borealis* e l’*Asellus Australis*, avevano un forte valore simbolico

per gli antichi, tanto che, secondo Eratostene,³⁰ fu grazie a una coppia di asini che Dioniso e Sileno riuscirono a mettere in fuga i Giganti nella lotta ingaggiata da questi contro gli dei olimpi. Dioniso, dunque, per ringraziarli, li fece assurgere in cielo trasformandoli in astri e ponendoli ai lati di un ammasso stellare noto ai Greci come *Phatne* e ai Romani come *Praesepeius*, mangiatoia. Asini e Mangiatoia sono un asterismo incluso nel carapace del Cancro, secondo l’astrotesia antica e moderna trasmessa tanto da Eratostene quanto da Arato.³¹

I due sistemi astrali dovevano aver acquisito un peso notevole nella letteratura specialistica sin dall’età ellenistica: nei *Fenomeni*, infatti, nella sezione dedicata alle costellazioni (vv. 26-454), si parla del Cancro, ma non si fa cenno né agli Asini né alla Mangiatoia, che invece sono inseriti all’inizio della seconda parte dell’opera, i *Diosemeia*, i segni divini (vv. 893 ss.). Qui il loro insieme svolge un ruolo molto importante, poiché, insieme al Sole e alla Luna, costituiscono l’unico asterismo in grado di fornire indicazioni meteorologiche. Come riporta Plinio, l’indebolimento o la scomparsa della Mangiatoia era ritenuto segno di pioggia imminente: «Quando questa (*id est* la Mangiatoia) smette di apparire nel cielo sereno, segue un inverno rigido. Se invece la foschia sottrae una delle due (*id est* gli asinelli): la settentrionale viene l’austro, se la meridionale, l’aquilone. Quando ci sono due archi, annunciano le piogge, dopo le piogge un non certo tempo sereno. Un cerchio di nube intorno ad alcune stelle (preannuncia) la pioggia».³²

Come è stato rilevato,³³ l’episodio degli Asini compare sia nell’*Epitome* sia nei *Fragmenta Vaticana* della tradizione eratostenica con piccole, ma significative divergenze, che lasciano supporre un originario trattamento autonomo dell’ammasso stellare rispetto alla costellazione del Cancro, di cui resterebbe traccia nel testo. In effetti, nella tradizione aratea confluita nel *De ordine ac positione stellarum in signis*, gli Asini e la Mangiatoia formano una nebulosa originariamente indipendente dalla costellazione del Cancro,³⁴ indizio questo di un’originaria divisione, poi superata quando si suddivise lo zodiaco in dodici parti uguali.³⁵

L’episodio degli Asini in lotta contro i Giganti deve aver avuto un peso notevole anche nella storia dei *Catasterismi* di Eratostene, tanto che, anche se i

³⁰ *Phaen.*, 892-908.

³¹ *Er. Cat.* 11; *Arat. Phaen.* 891-911.

³² *Pl. N.H.* XVIII, 353, 1.

³³ Cf. Jordi Pàmias, “Il testo dei *Fragmenta Vaticana* nella tradizione dei *Catasterismi*” in *Antiche stelle a Bisanzio. Il codice Vaticano greco 1087*, ed. Fabio Guidetti e Anna Santoni (Pisa: Edizioni della Normale, 2014), 77-90, in part. 88.

³⁴ Cf. Anna Santoni, “I *Fenomeni* di Arato e i *Catasterismi* di Eratostene nelle illustrazioni del manoscritto Vat. gr. 1087” in *Antiche stelle*, 91-112.

³⁵ Tale sistemazione era avvenuta in Mesopotamia durante il V sec. a.C., giacché doveva servire come riferimento per il calcolo del moto del Sole e dei pianeti, sicché una parte della tradizione aratea reca tracce di una fase più antica di approccio allo Zodiaco. Prima di allora, venivano usate, a scopo anche divinatorio, le 17 costellazioni dell’eclittica ossia le dodici zodiacali con le Pleiadi, Orione, Perseo, l’Auriga, la Grande Rondine e il Pesce orientale della costellazione dei Pesci. Cf. Hermann Hunger-David Pingree, *Astral Sciences in Mesopotamia* (Leiden-Boston-Köln: Brill, 1999), 20.

²⁴ Du Fresne I, = *lucta*. In questo caso si tratta probabilmente dell’uomo che segue l’asino..

²⁵ Cf. Preger, ed., *Scriptores*, II, 193.

²⁶ Cf. Gilbert Dagron, *L’Hippodrome de Constantinople. Jeux, peuple et politique* (Paris: Éditions Gallimard, 2011), 98-99.

²⁷ *Ivi*, 103.

²⁸ *Plut. Ant.*, 65; *Svet. Aug.* 96.

²⁹ Cf. Preger, ed., *Scriptores*, I, 22.

manoscritti dell'*Epitome* l'hanno incorporato nel capitolo sul Cancro, i *Fragmenta Vaticana* e altri testi ad essi imparentati -come l'*Aratus Latinus* e gli scoli ad Arato- dimostrano che esso era originariamente indipendente e che anzi, a dispetto dell'episodio mitico alquanto ridicolo, doveva comparire nel finale dell'opera, dopo il Procione, l'ultima costellazione, dunque in una posizione di assoluto rilievo.

Ad accrescere l'importanza di questo ammasso stellare sta il ruolo attribuito al Cancro dalla filosofia neoplatonica, in particolare da Porfirio. Questi, nel *De antro Nympharum*, partendo dall'esegesi di un brano omerico (*Od.* XIII, 102-112), fa dell'antro che dà il titolo al suo scritto un simbolo del cosmo, luogo di iniziazione e rinascita, che dà accesso ai domini sotterranei, infernali, e a quelli sovraterrestri e celesti. Lo zodiaco costituisce la cornice cosmica dell'antro stesso, di cui cinge la volta, e in esso si aprono le due porte celesti, collocate rispettivamente nel Cancro e nel Capricorno, perché l'uno è l'oroscopo del mondo alla sua origine, l'altro è il suo tramonto.³⁶

L'immagine delle due porte opposte, di origine caldea, fu ripresa da Porfirio e prima di lui da Numenio, che, rispetto alla precedente collocazione delle due Porte a oriente e a occidente,³⁷ le traslano a nord e a sud ossia nel Cancro e nel Capricorno e fanno provenire le anime non più dall'ipogeo, ma dal cielo.³⁸ Le due costellazioni, che costituivano i due punti di intersezione della Via Lattea con lo Zodiaco prima della precessione degli equinozi,³⁹ pongono in comunicazione la sfera delle stelle fisse e quella dei pianeti e, dato il valore attribuito alla Via Lattea stessa in quanto luogo di immortalità,⁴⁰ finirono con l'indicare l'inizio e la fine del destino dell'anima sulla terra.

La teoria porfiriana aveva così ribadito l'importanza del Cancro, costellazione che, pur non essendo dotata di stelle molto visibili, già per i Babilonesi rivestiva grande importanza, giacché indicava simbolicamente i due fiumi della Mesopotamia, il Tigri e l'Eufrate.⁴¹

Alla tesi dei due varchi, l'uno inteso come porta *hominum*, l'altro come porta *deorum*, presente anche in Macrobio,⁴² è associabile quella dei tre ingressi descritta da Varrone e citata da Servio⁴³, collocabili il primo in corrispondenza della costel-

lazione dello Scorpione, il secondo ai confini tra Leone e Cancro, il terzo ai limiti delle costellazioni di Acquario e Pesci.

Secondo Tolomeo, che attraverso il calcolo delle effemeridi aveva collocato l'apogeo del pianeta Marte nel Cancro,⁴⁴ gli Asini, collegati alle malattie della vista, esercitano le stesse azioni di Marte e del Sole, dal momento che «è manifesto che questa loro complessione recide e distrugge».⁴⁵

3. Asini e Cancro nella cultura figurativa di epoca bizantina

Un esempio ancora poco noto della fortuna iconografica del Cancro e delle sue stelle, in particolare gli Asini, in epoca bizantina viene dal castello di Qasr'Amra (VIII secolo), uno dei numerosi "castelli del deserto" costruiti dalla dinastia omayyade nell'odierna Giordania, in cui i sovrani di questa dinastia potevano riposarsi dedicandosi ai bagni termali, ma anche ricevere ospiti.⁴⁶ Le pitture della *majlis* e della sala del trono celebrano il potere dell'emiro protetto da Dio, secondo un'iconografia, che, come messo in luce da Fowden, ricorda quella dell'imperatore di Costantinopoli⁴⁷ e che dimostra una matrice culturale di chiara impronta bizantina.⁴⁸

L'interpretazione del ciclo completo di affreschi è ancora oggetto di discussione e vede gli studiosi attestati su posizioni molto diverse:⁴⁹ in questo complesso insieme di scene spicca, nella zona termale, una in cui alcuni uomini inseguono degli asini, secondo un'iconografia in genere interpretata come allusiva alla caccia. Tuttavia la presenza, nella lunetta sud, delle personificazioni della Filosofia, della Storia e della Poesia, riconoscibili dai rispettivi *tituli*, e quella, nell'arcone occidentale, di riferimenti al mito di Dioniso,⁵⁰ lasciano supporre che questo mito e il significato degli asini vadano oltre semplici richiami alla pratica venatoria e che fossero così standardizzati da essere divenuti parte di un immaginario pronto ad essere rielaborato anche in altre accezioni e in contesti differenti.

³⁶ Porph. *De antro nym.* 22; Vett. Val., I, 8, 32; 11, 13; 5, 26; 10, 20 Kroll.

³⁷ Firm. Mat., *Math.* 2, 17; 19, 3; Manil. *Astron.* 2, 951.

³⁸ Ciò si deve in parte anche alla diffusione della teoria degli antipodi, in base alla quale gli Inferi non vennero più localizzati nell'emisfero inferiore, ma nelle sfere planetarie o nello spazio sublunare.

³⁹ Cf. Giorgio De Santillana-Hertha von Dechend, *Il mulino di Amleto. Saggio sul mito e sulla struttura del tempo*, ed. Alessandro Passi (Milano: Adelphi, 1983, 8a ed.), 58-59; 67-68; 142-144.

⁴⁰ Pl. *Pol.* 616c; *Orph. Fragm.* 32 f Kern.

⁴¹ Tale importanza si deduce anche dal termine con cui esso è indicato nella tavoletta ellenistica W22646, "le Acque". Cf. Lorenzo Verderame, *Le Tavole I-VI della serie astrologica Enuma Anu Enlil* (Messina: Di.Sc.A.M., 2002), 52.

⁴² Macr. *Somn.* I, 12, 1.

⁴³ Serv. *Georg.* I, 34. Cfr anche Hans Georg Gundel, "Zodiakos" in *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, II, 19 (1972), 543-709, in part. 546; Wolfgang Hübner, *Crater Liberi. Himmelsportfen und Tierkreis* (München: Bayerische Akademie der Wissenschaften, 2006), 9-15.

⁴⁴ Cf. Bartel L. van der Waerden, *Mathematische Statistik* (Berlin-Heidelberg-New York: Springer 1957), 47; Otto Neugebauer, *A History of Ancient Mathematical Astronomy* (Berlin-Heidelberg-New York: Springer, 2004), 455-457.

⁴⁵ Tol. *Quadr.* III, 12. Sulla Greppia, gli Asini e la loro influenza sulle affezioni agli occhi, cf. Manilio IV, 530; *Liber hermetis*, *Gundel* 58; Antioco (Cat.Cod.Astr.Graec. VII 111); Rhetorio/Teucro (ibid. 200); Albumasar (ibid. V, 1, 169).

⁴⁶ Cf. Garth Fowden, *Qusayr 'Amra: Art and Umayyad Elite in Late Antique Syria* (Berkeley: University of California Press, 2004), 46.

⁴⁷ Ivi, 115-141.

⁴⁸ Cf. Charles Wendell, "Bagdad: Imago Mundi, and Other Foundation-Lore" *International Journal of Middle East Studies* II/2 (1971): 99-128, in part. 117-120; Gianclaudio Macchiarella, *Note a margine di recenti studi sul ciclo di Qusayr 'Amra, in Immagine e Ideologia. Studi in onore di Arturo Carlo Quintavalle*, ed. Arturo Calzona, Roberto Campari, Massimo Mussini (Milano: Electa, 2007), 58-64.

⁴⁹ Cf. Fowden, *Qusayr 'Amra*: 85-114; Macchiarella, *Note*, 58-64; Frédéric Imbert, "Le prince al Walid et soin bain: itinéraires épigraphiques à Qusayr 'Amra". *Bulletin d'études orientales* LXIV (2016): 321-362.

⁵⁰ Qui sono visibili infatti la figura di una pantera e un cesto d'uva. Cf. Giovanna De Palma, "Qusayr 'Amra World Heritage Site: Preliminary Report on Documentation, Conservation and Site Management Activities in 2012-2013". *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* LVII (2013): 432-434.

Come ha suggerito Macchiarella,⁵¹ il quale ha collegato le scene delle sale termali alle *Dionisiache* di Nonno di Panopoli, il tema dionisiaco, cui si richiama l'intera area dei bagni,⁵² potrebbe essere una celebrazione del potere, il che proverebbe l'esistenza di un'unica tematica iconografica per l'intera residenza e non una serie di episodi separati. Tale tematica unitaria culmina nella cupola del *calidarium*, celebrante l'ideologia omayyade al potere attraverso la rappresentazione dello zodiaco, che costituisce la più antica raffigurazione di un cielo stellato su una copertura a cupola e, insieme, la più antica rappresentazione della volta celeste nell'arte islamica.⁵³

Sembra interessante rilevare al riguardo che, proprio per la presenza dello zodiaco nella volta cupolata, la collocazione delle scene dionisiache in relazione a quelle della copertura costituisce un forte nesso imago-poietico, poiché l'insieme dei segni viene ad essere il punto nodale di congiunzione fra mitografia e rappresentazione dell'ideologia della casa regnante.

L'ambiente termale di Qasr 'Amra, come del resto tutti i complessi omayyadi della stessa tipologia architettonica, non era un luogo destinato solo al mero divertimento, bensì un ambiente di rappresentanza in cui ricevere le più importanti autorità, il che spiega la sua posizione accanto alla *majlis* e alla sala del trono ed anche la decorazione del *calidarium*, per il quale si fece ricorso alla rappresentazione del cielo stellato, da sempre connesso alla personalità e al destino del sovrano.⁵⁴

Sebbene alcuni studiosi, come Blázquez,⁵⁵ abbiano evidenziato che in area siro-palestinese il cerchio zodiacale compare assiduamente nei mosaici delle sinagoghe,⁵⁶ è stato ampiamente dimostrato come l'iconografia del castello dipenda ancora da Bisanzio:⁵⁷ in particolare, un manoscritto miniato (Vat. Gr. 1291)⁵⁸ realizzato a Costantinopoli sotto il regno di Costantino V (741-775) sarebbe la fonte del ciclo zodiacale del castello giordano, in

cui il Cancro segna il settentrione e il Capricorno il sud.

Tanto il ciclo zodiacale del castello giordano quanto la profezia registrata nelle *Parastaseis* costituiscono due momenti significativi di quell'ampia tradizione volta a sottolineare e porre in risalto il mito dionisiaco interpretato anche in chiave cristiana, almeno a partire dal poema di Nonno di Panopoli, e declinato ora in chiave politica ora in una versione profetico-apocalittica in cui gli elementi costituenti del racconto risultano essere diventati così tipici da consentire l'eliminazione di parti essenziali del mito stesso (la figura del dio).

Che la profezia delle *Parastaseis* faccia riferimento a un dato astronomico con valore negativo è indicato dall'esclamazione con cui essa si conclude («Voglia il cielo che non accada mai questa profezia di un indovino») ed è chiarito nella successiva edizione dei *Patria*, in cui il racconto relativo a Kranos e alla presenza dei sette filosofi nell'Ippodromo presenta piccoli, ma significativi cambiamenti rispetto alla prima versione, come il riferimento esplicito allo zodiaco. In ambedue i testi il termine-chiave è στοιχεῖα evidenziato peraltro, nella prima versione dei *Patria*, dal poliptoto e dalla figura etimologica, poiché l'autore introduce subito dopo il participio del verbo corrispondente (στοιχειωσάμενος). L'area semantica è quella della sorpresa di fronte a uno spettacolo inusitato, giacché il sostantivo indica un segno o, al plurale, i segni dello zodiaco.⁵⁹

D'altro canto, ritornando a parlare dell'Ippodromo e delle statue ivi presenti, l'anonimo redattore aggiunge che «coloro che vi si recavano e le mettevano alla prova avevano una rivelazione apocalittica (τό ἀλάθητον τῶν ἐσχάτων)»,⁶⁰ espressione questa ricorrente nella raccolta patriografica.

Il confronto col ciclo omayyade conferma l'ampia diffusione di miti di tipo dionisiaco collegati a un immaginario di natura astronomico con forte valenza politica, quale si ritrova nelle *Parastaseis*.

4. La "caduta" degli astri

Il tono apocalittico della profezia potrebbe alludere ad un evento di ampia portata: l'uomo dietro l'asino sembra la rielaborazione di un evento catastrofico presente anche nel *Tieste* di Seneca. Nella quarta e ultima ode di questa tragedia, il coro espone una serie di ipotesi sull'oscurarsi del sole a metà del giorno (vv. 789-884), con un procedimento a spirale che oscilla dal piano del *kairòs* a quello del *mythos* e con la previsione della fine del mondo, immaginata come un nuovo caos, in cui le costellazioni precipiteranno una dopo l'altra (vv. 842-874).

Il testo sviluppa due idee sottese allo stoicismo: la dottrina dei cicli cosmici ricorrenti e la concezione della progressiva degenerazione dell'umanità, che provoca, a sua volta, la rottura dell'ordine cosmico. L'innesto di questi temi su quello della fuga a ritroso del sole ripropone la memoria pervasiva della catastrofe cosmica, che, sotto forma di collasso celeste, era già presente in Ovidio.⁶¹

⁵¹ Cf. Macchiarella, *Note*, 61-62.

⁵² Sull'interpretazione in chiave dionisiaca e politica anche della scena nella lunetta d'ingresso dell'apodyterium, in precedenza spiegata come allusione alla storia biblica di Susanna, cf. Fawzi Zayadine, "The Umayyad Frescoes of Quseir". *Archaeology*, XXXI (1978): 19-29; Pierre-Louis Gatier, "L'Ariane et le chamelier de Qusayr 'Amra. Iconographie omayyade et mosaïques byzantines". *Bulletin d'études orientales* LXVI (2018): 56-96.

⁵³ Cf. Arthur Beer, "The Astronomical Significance of the Zodiac of Qusayr Amra" in *Early Muslim Architecture*, ed. Keppel Archibald Cameron Creswell, 1 (Oxford University Press, 1932), 296-303.

⁵⁴ Cf. Oleg Grabar, "Dome of heaven to Pleasure Dome". *Journal of Society of Architectural Historians* XLIX/1 (marzo 1990):15-21.

⁵⁵ Cf. José M. Blázquez, *Mosaicos romanos de Córdoba* (Madrid: Instituto español de arqueología, 1981), 185-190.

⁵⁶ Sono ben noti i casi di Beit Alf, Hammat Tiberiade e Zippori, compresi fra V e VI sec., in cui il carro del Sole è circondato dai segni zodiacali. Cf. Rachel Hachlili "The Zodiac in Ancient Jewish Art: Representation and Significance". *Basor* 228 (1977): 61-77; Bellarmino Bagatti, "Osservazioni sullo zodiaco e le stagioni nelle sinagoghe e chiese palestinesi dei sec. V - VI" in *Studia Hierosolymitana III*, ed. Giovanni C. Bottini (Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1982), 247-253.

⁵⁷ Cf. Fritz Saxl, "The Zodiac of Qusayr Amra" in *Early Muslim Architecture*: 289-94; Id., *La fede negli astri. Dall'antichità al Rinascimento*, ed. Salvatore Settis (Torino: Bollati Boringhieri, 2016, II ed.), 150-152.

⁵⁸ Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, fol. 2v, 4v.

⁵⁹ Di.L. 6, 102.

⁶⁰ Preger, ed., *Scriptores*, II, 73.

⁶¹ *Met.* I, 8-9; 833-841.

L'annuncio della caduta della *turba deorum* associata agli astri segue un movimento a catena che comincia dall'Ariete, termina con i Pesci e comporta la "caduta" dei Gemelli sul Cancro.⁶² I dodici segni, infatti, in quanto concepiti come 'case' dei pianeti, potevano essere facilmente immaginati come addossati ciascuno al proprio vicino nello spazio limitato dalla fascia dello Zodiaco,⁶³ per la qual cosa la caduta di uno di questi domicili avrebbe avuto come conseguenza il crollo a catena degli altri. Peraltro, l'ordine zodiacale del *Tieste* (vv. 848-866) presenta una struttura articolata in cinque quadri ben distinti, definiti ciascuno dallo scivolamento di una costellazione, nel secondo dei quali la triade coinvolta nel rovinoso crollo è quella costituita da Toro, Gemelli e Cancro (vv. 852-854).

Il passo senecano, oltre all'indubbio peso degli elementi filosofici ivi presenti, dimostra la persistenza di una tradizione letteraria legata all'interpretazione in senso negativo del tema dei *lapsa sidera*, considerati un presagio peculiare della fine dell'universo.⁶⁴ L'innesto del *tópos* religioso-letterario della fine del mondo sul motivo della fuga a ritroso del sole, ricorrente nell'immaginario senecano, costituisce un'innovazione di un tema ampiamente attestato nel teatro tragico sotto forma di un collasso celeste allusivo della fine dell'universo,⁶⁵ dagli indubbi risvolti politici.⁶⁶

La quarta ode dell'opera del Cordovano sviluppa una tradizione più antica, confluita tanto in fonti astronomiche greche in prosa -Eratostene in *primis*- quanto in scritti di stampo neoplatonico, come quelli di Nigidio Figulo.⁶⁷

La tradizione di matrice astronomica⁶⁸ presente nel *Tieste*, opera che godette di ampia fortuna nel corso del Medioevo,⁶⁹ e quella rievocata nei *Patria* sembrano risalire a un filone letterario incentrato sui *lapsa sidera* e sul loro significato funesto, come dimostrano in ambedue i testi tanto l'assenza dell'*ekpyrosis* e del diluvio finali, quanto il tono apocalittico dell'anonimo autore bizantino, eco del *deforme chaos* presente nel testo latino.

Il *topos* dello "scivolamento" astrale, basato su precisi rapporti tra il Sole e i corpi celesti, non più

fondati sulle loro levate, ma sulla caduta -spiegata con una complessità di simboli volti a rendere la connessione tra male morale e distruzione fisica e la successione diacronica dal *kosmos* al *chaos*- viene semplificato e ridotto a un unico elemento narrativo nel testo bizantino, perdendo la sua complessità originaria e il legame di senso con l'articolata riflessione aratea riproposta nel mondo latino, e divenendo una profezia svolgentesi intorno al tema della presenza di un uomo -uno dei Gemelli- dietro un Asino ossia 'scivolato' nella costellazione successiva.

5. Il contesto culturale

La citazione di Leone Magno, inserita quasi a garanzia di veridicità della narrazione, fornisce ulteriori motivi di riflessione. Nel corso delle *Parastaseis* l'aggettivo "Grande" unito al nome di Leone è usato in riferimento a Leone il Trace⁷⁰, ma nello specifico i riferimenti a "volumi" e a elementi astronomici inducono a più complesse considerazioni.

Il contesto astronomico-astrologico rimanda alla personalità di Leone il Matematico (790-869), uno dei protagonisti di quel vasto movimento di *revival* della cultura classica che percorre tutto il IX secolo. Il suo apporto al cosiddetto primo umanesimo bizantino è stato ampiamente illustrato da una serie di studi,⁷¹ che hanno rilevato come egli, insieme a Giovanni il Grammatico (fine VIII-prima metà IX sec.), svolga un ruolo chiave nell'ambito della riscoperta delle scienze e della filosofia. In particolare, l'interesse di Leone e Giovanni per il pensiero platonico e neoplatonico fu causa di gravi problemi per entrambi e di accuse di eresia che colpirono anche i loro discepoli.⁷²

Prova degli interessi filosofici della scuola di Leone è la traslitterazione, nel corso del IX secolo, del *Peri katarchon* del neoplatonico Massimo di Efeso (300-372 ca.), la cui circolazione a Bisanzio in questo periodo aiuta a ricostruire il complesso *milieu* culturale di riferimento.⁷³ Questo raffinato poemetto di argomento astrologico, arrivato fortunatamente sino a noi, induce a riflettere sulle modalità e i motivi della sua sopravvivenza. In effetti, quando proviamo a ricostruire l'ambiente intellettuale della Bisanzio del IX secolo, dobbiamo scontrarci col fatto che possiamo conoscere solo in parte la biografia e l'attività di alcuni dei protagonisti della vita culturale del tempo, anche se possiamo supporre che gli interessi scientifico-filosofici delle grandi figure si siano riverberati sulle cerchie e sugli ambienti oggi meno noti, finendo con l'influenzarli.

L'ambiente meglio conosciuto in tal senso è appunto quello di Leone il Filosofo o il Matematico, dei suoi colleghi alla cosiddetta Università della Magnaura e dei suoi allievi.⁷⁴ Non solo nella biblioteca

⁶² Seneca infatti cambia l'ordine presente in Arato e Cicerone, che inizia dal Cancro, rifacendosi alla serie presente invece in Germanico, Manilio, Nigidio Figulo, Iginio e Vitruvio. Cf. Chiara Torre, "Le stelle dimenticate: note 'aratee' sulla quarta ode del *Tieste* di Seneca". *Rivista di Filologia Classica* 146 (2018): 440-488.

⁶³ Se ne ha una testimonianza tarda nelle *Dionisiache* di Nonno (38, 222). Cf. Nonno di Panopoli, *Le Dionisiache*, III, Canti XXV-XXXIX, ed. Gianfranco Agosti (Milano: Rizzoli, 2004), 800-801.

⁶⁴ Cf. Roberta Caldini Montanari, "Cadentia sidera e l'ora della notte nell'*Eneide* (2.8 s.; 4.80 s.; 8.59)". *Prometheus XL* (2014): 180-214.

⁶⁵ Ag. 295-297; 908-909 (connesso con il mito dei Pelopidi); *Med.* 28-31; *Phae.* 676-679; *Herc. fur.* 939-942.

⁶⁶ Cf. Ermanno Malaspina "Pensiero politico ed esperienza storica nelle tragedie di Seneca" in *Sénèque le Tragique. Entretien sur l'Antiquité Classique*, t. L, ed. M. Billerbeck-E.A. Schmidt (Génève: Vandoeuvres, Fondation Hardt, 2004), 267-320, in part. 284-285.

⁶⁷ Cf. Richard J. Tarrant, ed., *Seneca's Thyestes* (Atlanta: Oxford University Press, 1985), 204-205; Anthony J. Boyle, ed., *Seneca, Thyestes* (Oxford: Oxford University Press, 2017), 366.

⁶⁸ Manil. 1,374. 683; Lucan. 5,560.

⁶⁹ Cf. Carla M. Monti-Francesca Pasut, "Episodi della fortuna di Seneca tragico nel Trecento". *Aevum* 73/2 (1999): 513-547.

⁷⁰ Cf. Preger, ed., *Scriptores*, I, 37, 65, 73.

⁷¹ Cf. Vassilis Katzaros, "Leo the Mathematician: His Literary Presence in Byzantium during the 9th. Century" in *Science in Western and Eastern Civilization in Carolingian Times*, ed. Paul Leo Butzer- Dietrich Lohrmann (Basel: Birkhäuser Verlag, 1993), 383-398; Tatiana A. Sénina, "Anth. Gr. 15.12 de Léon le Philosophe comme source autobiographique". *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 57 (2017): 713-720.

⁷² Ivi.

⁷³ Cf. Nicola Zito, "Massimo di Efeso e i Lithica orfici". *Rivista di Filologia e Istruzione classica* 140/1 (2012): 134-166.

⁷⁴ Cf. Paul Lemerle, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance, des origines*

di Leone figuravano l'*Almagesto* di Tolomeo, un trattato astronomico di Teone di Alessandria e l'*Introduzione all'astronomia e all'influenza degli astri* di Paolo di Alessandria, ma il suo amore per l'astronomia e l'astrologia ha finito per ricondurre la sua biografia al genere dell'*exemplum*, in questo caso di tipo scientifico. Egli sarebbe stato infatti l'autore di almeno una parte di un opuscolo sull'interpretazione delle eclissi in rapporto alle guerre e alle altre calamità, avrebbe inventato un metodo per predire il futuro sulla base del Vangelo e del Salterio, prevede il crollo della chiesa della Theotokos del Sigma e prese parte alla composizione di un trattato sul modo di prevedere la durata e gli avvenimenti dei regni dei vari imperatori.⁷⁵

La difficoltosa ricostruzione dell'ambiente di riferimento di Leone e degli interessi della sua cerchia, pur complicata dalle scarse informazioni in merito alle letture filosofiche, offre preziosi spunti di riflessione: l'interesse per l'astronomia, l'astrologia e la cultura neoplatonica è testimoniato dalla sua *διόρθωσις* del testo dell'Ateniense e dal legame di parentela che lo univa a Giovanni il Grammatico, figlio di Pancrazio, astrologo di corte di Costantino VI. Spirito curioso e interessato a tutte le discipline, come risulta anche dal ritratto polemico dei suoi avversari, Giovanni praticava normalmente quell'animazione e quei sortilegi sulle statue, che sono centrali nella narrazione delle *Parastaseis*.⁷⁶ Le notizie riportate dalle fonti in merito a tale attività del Grammatico si iscrivono in un più diffuso interesse, tipico del IX secolo e non privo di rapporti con l'astrologia, per l'interpretazione del significato occulto e delle forze misteriose contenute nelle statue, che, per tale motivo, erano oggetto di studio da parte dei filosofi.

Il predominante interesse per la teurgia, risalente almeno a Giamblico e destinato a protrarsi sin oltre il Rinascimento,⁷⁷ spiega anche il carattere precipuo del pensiero di Leone Choïrosphaktés (850-919), uno degli allievi più noti del Filosofo, pervaso non solo da uno spiccato interesse per l'astronomia e l'astrologia, ma anche da una visione cosmologica di stampo neoplatonico.⁷⁸

La cerchia di Leone non era però l'unica a nutrire tali interessi, dal momento che, nella Costantinopoli di quegli anni, esistevano anche altri ambienti che consacravano le loro energie intellettuali all'approfondimento della filosofia platonica e neoplatonica, conciliandolo con l'interesse e la pratica dell'astrologia e di discipline affini.⁷⁹

La tesi esposta a più riprese dal Matematico, per la quale l'astrologia, in quanto studio dell'attività provvidenziale della parte più sublime della creazione divina, equivaleva all'adorazione del Signore e dunque non poteva che attirare un uomo che voleva essere nel contempo sacerdote e filosofo, rende ragione dei modelli da lui scelti, lo Pseudo-Dionigi, Agostino, Gregorio di Nissa, Massimo il Confessore.

In tal senso, non si può che condividere la tesi, avanzata da Magdalino,⁸⁰ secondo il quale l'ortodossia iconoclasta si sarebbe saldata con quella degli astrologi, in cui avrebbe trovato la prova dell'inutilità di una rappresentazione antropomorfa di un dio abituato a manifestarsi diversamente nell'universo creato. Ne sarebbe derivata la tendenza a sacralizzare gli elementi naturali, in quanto immagini indirette e simboliche del divino, che coinvolge anche Leone VI (886-912) detto Magno, autore di una raccolta di *Oracula*, il quale sembra aver ripreso l'ideologia degli imperatori iconoclasti, mirando a riunire in sé le caratteristiche e le ambizioni delle grandi figure del passato.⁸¹

Neoplatonismo e astrologia si conciliavano perfettamente in una città, quale era Costantinopoli, in cui, fra la fine dell'VIII e il X secolo, anonimi eruditi e filosofi, attraverso un lavoro di *equipe*, avevano dimostrato che le due discipline potevano tranquillamente integrarsi.

Il passo delle *Parastaseis*, in linea con le più recenti ipotesi di datazione, farebbe riferimento a nozioni elaborate tra VIII e IX secolo, un periodo caratterizzato da una generale ripresa dell'astrologia e da una nuova fioritura di scienze matematiche, utili ai fini di quella *στοιχείωσις* cui si è fatto cenno, volta a una interpretazione in chiave profetico-astrologica dei monumenti e del loro significato, dal momento che essi sembrano racchiudere in sé passato, presente e futuro.

L'omonimia di grandi personalità imperiali (Leone il Trace) e di protagonisti della vita culturale bizantina genera nel testo una voluta oscurità, consona al clima generale delle *Parastaseis* e tale da determinare l'ambiguità di un'attribuzione che probabilmente tende a spostare nel passato interessi culturali recenziatori.

6. L'Ippodromo di Costantinopoli

La spiegazione di tipo astronomico della profezia dell'asino comporta una più ampia interpretazione dell'Ippodromo, il luogo in cui si svolge la scena descritta.

L'Ippodromo costantinopolitano aveva un evidente valore simbolico che ne faceva un luogo 'politico' più che ludico, la cui complessità emerge dal confronto tra fonti che potremmo dire 'ufficiali' ed altre popolari.⁸² Così, mentre nel *De Ceremoniis* la retorica delle acclamazioni imperiali lascia in secondo

au XIe siècle (Paris: Presses Universitaires de France, 1971), 148-176. Di diverso parere è Speck, secondo il quale non sarebbe mai esistita alcuna "università imperiale" e l'istruzione, anche di grado superiore, a Costantinopoli sarebbe rimasta un fatto strettamente privato. Cf. Paul Speck, *Die Kaiserliche Universität von Konstantinopel* (München: C.H. Beck, 1974).

⁷⁵ Cf. Lemerle, *Le premier*, 171-172.

⁷⁶ Sull'attività di Giovanni, cf. Magdalino, *L'Orthodoxie*, 56-58; 61-69.

⁷⁷ Cf. Giuseppe Cocco, "I nessi strutturali tra metafisica e teurgia in Giamblico". *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 87/1 (1995): 3-50; Antonio Dall'Igna, "La dottrina metafisica delle statue nella Lampas triginta statuarum di Giordano Bruno". *Lettere Italiane* 70/2 (2018): 229-253.

⁷⁸ Cf. Magdalino, *L'Orthodoxie*, 71-79.

⁷⁹ Cf. Guglielmo Cavallo, "Qualche riflessione sulla continuità della cultura greca in Oriente tra i secoli VII e VIII". *Byzantinische Zeitschrift* 88 (1995): 13-22.

⁸⁰ Cf. Magdalino, *L'Orthodoxie*, 67-68.

⁸¹ Cf. Shaun Tougher, *The Reign of Leo VI (886-912): Politics and People* (Leyden: Brill, 1997), 171-179. Sugli *Oracula Leonis*, cf. Walter G. Brokkaar, ed. *Sapientissimi imperatoris Leonis oracula & Anonymi narratio de vero imperatore* (Amsterdam: Le-erstoelgroep Nieuwgriekse Taal- en Letterkunde en Byzantinologie, 2002).

⁸² Cf. Dagron, *L'Hippodrome*: 13-14.

piano i disordini legati alle corse⁸³, i *Patria* ne fanno il luogo della goliardia e degli scherzi, cui fa sempre tuttavia da sfondo la rivalità tra le due opposte fazioni, con le sue conseguenze politiche.

In ogni caso, esso era il teatro della *basiléia*, nel cui ambito la corsa era un rituale di legittimazione del sovrano e di rinnovamento di un potere cosmico, secondo una concezione che, seppur affonda le sue radici nell'Oriente antico, aveva iniziato a svilupparsi a Roma in epoca imperiale e trovava i suoi elementi costituenti nella presenza del sole e degli astri.⁸⁴

In questo contesto assume grande rilievo la notizia di un gruppo raffigurante lo Zodiaco collocato nell'Ippodromo e attestato nella *Vita* del patriarca Euthymius all'inizio del X secolo,⁸⁵ mentre ancora i *Patria* (II 61) riferiscono che uno, raffigurante il Polo Sud, era collocato nello Strathegion, la piazza d'armi dell'antica Bisanzio, a riprova della diffusa presenza in città di tale tema iconografico, ricordato anche nell'area su cui sarebbe stata fondata la *Megale Ekklesia*.⁸⁶

L'importanza dello Zodiaco dell'Ippodromo è evidenziata proprio dal racconto di Euthymius, secondo il quale l'imperatore Alessandro (912-913), impedito nella sua passione amorosa, si era rivolto a maghi e stregoni, che lo avevano indotto ad atti inusitati o contrari alle leggi, come far indossare abiti alle figure in bronzo dello Zodiaco nell'Ippodromo, incensarle e illuminarle con candelabri.⁸⁷

La presenza di tale gruppo scultoreo doveva avere un significato politico in relazione all'Ippodromo stesso, in cui la quadriga di cui facevano parte i quattro cavalli bronzei portati a Venezia da Enrico Dandolo,⁸⁸ originariamente collocata sulla torre centrale dei *carceres*,⁸⁹ andava a completare il significato del monumento circense: esso accoglieva e raccoglieva il popolo nella sua articolazione partitica e gerarchica, conferendo espressione unitaria, anche dal punto di vista architettonico-urbanistico, ai poteri politico, esecutivo e religioso. La sua stessa forma era una riduzione in scala dell'universo e la sua decorazione scultorea alludeva agli elementi costitutivi del cosmo stesso, tanto più rilevanti, perché in relazione al rituale della corsa, volto a mimare l'unione di umano e divino, di vita e di morte.⁹⁰

In effetti i *Patria* fanno dell'Ippodromo e delle corse che vi si svolgevano un rituale di legittimazione del potere imperiale in cui le caratteristiche del rituale

stesso sono spinte fino a divenire caricatura, in linea con un certo spirito dissacrante rilevato a proposito delle *Parastaseis*.⁹¹

Agli occhi dell'autore o degli autori del racconto e dei lettori le statue sono come un libro aperto sull'avvenire della città e sulla sua fine, che consentono di interpretare gli eventi, sino a modellare profezie del passato sulla base di successivi eventi ritenuti sfavorevoli.

In un contesto in cui le statue erette nel passato sono ritenute portatrici di profezie negative destinate ad avverarsi nel presente e dunque miranti a spiegare secondo un'accezione negativa alcuni aspetti della storia più recente, gli autori del composito racconto dei *Patria* tendono a presentare elementi tipici della cultura astronomica classica e post classica, suscettibili, per la loro intrinseca polisemia, di interpretazioni diverse e contrastanti, tutte valide nell'ottica di una critica sottile alla casa regnante che ha bisogno dei filosofi per orientarsi correttamente nelle contingenze presenti.

Così il richiamo all'Asino, che consente tanto una lettura in chiave politica quanto una astronomica e meteorologica, viene presentata senza ulteriori chiarimenti, probabilmente inutili alla cerchia di letterati cui esso era diretto.

7. La profezia dello Xerolophos

L'importanza che profezie e rivelazioni hanno nelle *Parastaseis* risulta evidente a proposito dello Xerolophos, detto anche *Theama*, una delle piazze più occidentali della *Mese*, che ospitava statue e oggetti votivi, fra i quali il tripode di Apollo Delfico,⁹² ma che, nella tradizione patriografica, diviene luogo di profezie e divinazioni,⁹³ associate al ricordo di Settimio Severo. L'anonimo autore, infatti, dopo aver chiarito che in quel luogo vi erano una statua di Artemis, una di Severo e un tripode, aggiunge che «qui venivano dati molti responsi; qui fu sacrificata una fanciulla e una installazione astronomica vi rimase per 36 anni»⁹⁴.

Il testo fa evidentemente riferimento a diverse tradizioni, fuse fra di loro al punto da aver perso il loro originario significato: da un lato, una tradizione locale che rivendica la propria autonomia politica ricordando Severo come «il fondatore», laddove un diverso filone letterario faceva dello Xerolophos il luogo in cui l'imperatore aveva posto il suo accampamento durante l'assedio di Pescennio Nigro,⁹⁵ da un altro, la rivendicazione dell'eredità greca, ridotta a mero frustulo con la presenza di «un tripode».

Rilevante al riguardo appare il fatto che, secondo una tradizione patriografica rielaborata nel corso del

⁸³ *De caer.* I, 81 [72], Bonn, 363-364.

⁸⁴ Cf. Dagron, *L'Hippodrome*, 14; Gianfranco Purpura. "Sull'eterinità dell'Impero, di Augusto e di Roma. Note aggiuntive su un lungo percorso". *Iuris Antiqui Historia* XI (2019): 31-62.

⁸⁵ *Vita Euthymii* 20 (129 Karlin – Hayter).

⁸⁶ Cf. *Suda*, s.v. *Σοφία* (IV, 400-401 Adler). Cf. Andrea Pellizzari, "Affabulazione e realtà: la "terza vita" della statuaria antica a Costantinopoli nel racconto della patriografia bizantina" in *La seconda vita delle iscrizioni: e molte altre ancora*, ed. Enrica Culasso Gastaldi (Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2020), 133-157, in part. 150.

⁸⁷ *Vita Euthymii* 20 (129 Karlin – Hayter).

⁸⁸ Cf. M. Carolina Campone, *Enrico Dandolo. La spietata logica del mercato* (Perugia: Graphe.it, 2018), 123-129.

⁸⁹ Cf. Vittorio Galliazzo, *I cavalli di San Marco* (Treviso: Canova, 2010), 106.

⁹⁰ Cf. Dagron, *L'Hippodrome*, 56-57. Più in generale, sul significato della *transvectio* di statue da Roma a Costantinopoli, cf. Robert Coates-Stephens, "The Byzantine Sack of Rome". *Antiquité Tardive* 25 (2017):191-212.

⁹¹ Cf. Anderson, "Classified Knowledge": 11.

⁹² Cf. John Ball, *The Antiquities of Constantinople* (Frankfurt am Main: Verlag 2020), 167. Sullo Xerolophos: Raymond Janin, "La topographie de Constantinople. Études et découvertes (1938-1950)". *Revue des études byzantines* 8 (1950): 197-214, in part. 207; Cameron-Herrin, ed., *Constantinople*, 195.

⁹³ Su tale caratteristica dello Xerolophos, cf. Gilbert Dagron-Joseph Paramelle, "Un texte patriographique: Le 'récit merveilleux, très beau et profitable sur la colonne du Xerolophos (Vindob. Suppl. Gr. 172 f. 43v^a-63v^a)". *Travaux et Mémoires du Centre de recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance* 7 (1979): 491-523.

⁹⁴ Preger, ed., *Scriptores*, I, 20; II, 19.

⁹⁵ Cf. Dagron, *Constantinople imaginaire*, 75.

XVI secolo,⁹⁶ dopo tre anni di assedio (193-196), Severo, vista la criticità della situazione, aveva deciso di interrogare gli astri con l'aiuto di un «filosofo e astrologo» di nome Giovanni. La rivelazione che essi ricevano va al di là del semplice quesito posto dall'imperatore, poiché riguarda il futuro destino della città, la sua grandezza, la successione dei regni fino alla venuta dell'Anticristo e, in definitiva, la storia della città fino alla fine dei tempi. Pertanto, essi, dopo aver offerto ricchi sacrifici, decidono di erigere in quel luogo «ingranaggi astronomici» (ἀστρονομικά ποιήματα καὶ ἐνεργήματα),⁹⁷ passaggio questo che spiega il confuso resoconto delle *Parastaseis*, in cui il relativo paragrafo si chiude con l'accenno a un sacrificio umano e a una oscura profezia.

Identica sorte tocca al dato astronomico successivo, che parla di una "installazione" rimasta *in loco* per trentasei anni: il testo sembra mescolare ancora una volta dati di diversa natura messi in relazione da una cifra algebrica dal particolare valore simbolico, essendo il trentasei la cifra che indica il manifestarsi della Trinità nel mondo reale delle forme,⁹⁸ ma che corrisponde anche alla divisione dello zodiaco in decani e dunque è utilizzata non per indicare la durata temporale esatta di un evento, ma come simbolico rimando a ritmi spirituali, a periodici ritorni delle condizioni di mitica felicità primordiale.

Tuttavia, il sacrificio di una ragazza aggiunge alla notizia un elemento ulteriore per ricostruirne il senso: il sacrificio femminile, interpretato anche come rito di passaggio, è associato nel mito greco a divinità femminili e in particolare alla dea Artemide, un cui simulacro era conservato nello Xerolophos e alla quale erano dedicati i riti di passaggio delle fanciulle ateniesi, trasformati nell'elaborazione mitica in sacrifici umani.⁹⁹

Questi ultimi, a loro volta, erano collegati a mostri -come nel caso di Andromeda- o ad animali selvatici, come il toro, animale totemico legato all'omonima costellazione,¹⁰⁰ che aveva svolto un ruolo fondamentale nei riti di fondazione di Costantinopoli, come rilevato di recente.¹⁰¹ Durante le cerimonie fondative della *Nea Rome*, infatti, le posizioni di alcuni pianeti, come Venere, e di costellazioni, quali il Toro, avevano avuto

un ruolo decisivo, tanto da determinare il successivo collegamento fra i sette colli della nuova città e le Pleiadi, asterismo del Toro, già in precedenza rilevante per la scelta dei sette colli di Roma.¹⁰²

In effetti, tenendo conto delle date di *inauguratio* (8 novembre 324), *consecratio* (26 novembre 328) e *dedicatio* (11 maggio 330), ricostruite sulla base del diritto romano e delle testimonianze antiche¹⁰³, del ruolo delle costellazioni "generatrici" -il Grande Carro, il Toro, Andromeda, Cassiopea, Pegaso e Lira insieme al *Cygnus*, fondamentale nell'ideologia costantiniana e postcostantiniana¹⁰⁴- e dei miti ad esse associati si comprende come il racconto dell'anonimo patriografo sembri rielaborare un legame astronomico-sacrale di cui, col tempo, si era perso il senso: il ricordo del sacrificio femminile sullo Xerolophos, considerato uno dei sette colli su cui Costantinopoli era stata fondata, conserverebbe la memoria dell'evento generativo della capitale, reinterpretato in chiave mitica ed esemplificato su racconti ampliamenti diffusi nella letteratura greca preclassica e classica. La coincidenza tra la data di fondazione della città, il segno del Toro -in cui il Sole si trovava sia al momento della *consecratio* sia durante la *dedicatio*- e la connessione con Roma, il tentativo sostanziale di replicare il *templum* celeste in quello terrestre, l'importanza durante le fasi di creazione della città costantiniana delle costellazioni di Pegaso e Adromeda portano a vedere nei racconti legati allo Xerolophos l'eco degli auspici fondativi su cui Costantinopoli si reggeva, riletti in chiave ancora anticostantiniana.

Nel testo delle *Parastaseis* e, più in generale, dei *Patria* coesistono dunque due tipi di informazione relativi allo Xerolophos e alle sue preesistenze: al piano della realtà monumentale, cui si riferisce la descrizione della collezione statuaria e la destinazione funzionale del sito, se ne affianca uno di realtà metastorica, il cui elemento polarizzatore è il Severo, fondatore del *Theama*. Questi altri non è che la probabile controfigura di un personaggio storico, l'imperatore romano, la cui indubbia realtà di rifondatore della città viene a convergere qui con una interessante e ben nota tradizione, dai tratti escatologici, tendente a ricondurre a lui non solamente la paternità ancestrale di diversi complessi monumentali della città ma, in particolare, la prescienza dei destini ad essa riservati, fatti da lui scolpire sulle colonne coclidi del Tauros e dello Xerolophos, colonne che la leggenda espropria a Teodosio I e ad Arcadio per riconsegnarle a Severo¹⁰⁵.

⁹⁶ Cf. Dagron-Paramelle, "Un texte patriographique": 513-515.

⁹⁷ Ivi: 515.

⁹⁸ In effetti, il numero scaturisce dalla formula: $1^3 + 2^3 + 3^3 = 36$. Come spiega Agostino (*De Trin.*, IV, 6), «dalla sera della sepoltura fino all'alba della risurrezione sono trentasei ore, numero che equivale al quadrato di sei. Questo rientra nel rapporto tra l'uno e il due, in cui si riscontra la proporzione più armoniosa. Infatti il dodici sta al ventiquattro come l'uno al due e, sommati insieme, fanno trentasei; [...] Il corpo del Signore nella sua morte e risurrezione era figura del nostro spirito e modello del nostro corpo. Anche così appare dunque il rapporto dell'uno al due in queste trentasei ore, se si pone il dodici in rapporto con il ventiquattro».

⁹⁹ Cf. Marco Giuman, *La dea, la vergine, il sangue: archeologia di un culto femminile* (Milano: Longanesi, 1999), 171.

¹⁰⁰ Cf. George Dumézil, *La religione romana arcaica. Miti, leggende, realtà della vita religiosa romana* (Milano: Rizzoli, 1977), 197-208; Carlo Donà, *Per le vie dell'altro mondo: l'animale guida e il mito del viaggio* (Soveria Mannelli: Rubbettino editore, 2003), 187-189; Antonietta Provenza, "Un destino paradigmatico. L'ibrido e la necessità del γάμος nel mito di Io" in *Συναγωγὴ εἰς θάλασσαν Studies in Honour of Guido Avezù*, ed. Silvia Bigliuzzi, Francesco Lupi, Gherardo Ugolini, I (Verona: Skenè, 2018), 167-194.

¹⁰¹ Cf. M. Carolina Campone, "Sotto il segno del Toro. La fondazione di Costantinopoli tra elementi astrologici e influenze neopitagoriche". *Studi sull'Oriente Cristiano* 26/1 (2022): 97-118.

¹⁰² Cf. Felice Vinci-Arduino Maiuri, "Mai dire Maia. Un'ipotesi sulla causa dell'esilio di Ovidio e sul nome segreto di Roma (nel bimillenario della morte del poeta)". *Appunti Romani di Filologia* 19 (2017): 19-30. La tradizione dei sette colli su cui sorgeva la città è attestata negli stessi *Patria*, cf. Preger, ed., *Scriptores*, II, 219. Sul suo costituirsi a partire dal VII sec., cf. Wolfram Brandes, "Sieben Hügel. Die imaginäre Topographie Konstantinopels zwischen apokalyptischem Denken und moderner Wissenschaft". *Rechtsgeschichte* 2 (2003), 58-71.

¹⁰³ Cf. Santo Mazzarino, *Antico, tardoantico ed era costantiniana* (Roma: Dedalo, 1974), 124-125.

¹⁰⁴ Cf. M. Carolina Campone, *Costantino II fondatore* (Perugia: Graphe.it, 2022): 58-60; Ead., "La chiesa dei SS. Sergio e Bacco a Costantinopoli. Progettazione planimetrica dello spazio sacro e suggestioni cosmologiche nell'età di Giustiniano". *Studi sull'Oriente Cristiano* 23, 2 (2019): 111-123.

¹⁰⁵ Cf. Alessandro Taddei, "La Colonna di Arcadio a Costantinopoli. Profilo storico di un monumento attraverso le fonti documentarie dalle origini all'età moderna". *Nea Romi. Rivista di scienze bizantinistiche* 6 (2009): 37-103.

Alla base dello scarno accenno al colle sembra essere dunque una tradizione in qualche modo «negazionista» dell'eredità costantiniana e teodosiana ma, soprattutto, di gusto antistorico, nata con ogni probabilità nella medesima temperie culturale iconoclasta delle *Parastaseis* e ribadita nel X secolo –*mutatis mutandis*– dai *Patria*,¹⁰⁶ laddove si narra che tanto la slanciata colonna del Tauros quanto quella dello Xerolophos recano incise le vicende della fine della città e della sua conquista.

Tale tradizione dovette trovare una rapida trasposizione letteraria negli *Oracula* attribuiti a Leone VI, che si collocano cronologicamente in un periodo cui è probabilmente da ascrivere l'elaborazione embrionale di testi escatologici sulla storia della città.¹⁰⁷

Che il sito dello Xerolophos risulti pienamente coinvolto in speculazioni di tal genere non sorprende, dal momento che esso costituiva probabilmente la sede di antichi culti oracolari legati alla rifondazione costantiniana, travestita da rito cruento. Si spiegherebbe così l'etimologia del toponimo *Theama*, allusivo all'osservazione e alla vista, con probabile rimando ai momenti essenziali nei riti di fondazione, durante i quali era essenziale la connessione dei due *templa*, il terrestre ed il celeste.¹⁰⁸

8. La calamità delle acque

All'interno dei *Patria*, la *Dieghesis* di Santa Sofia è uno dei testi più interessanti del *corpus*: la descrizione della costruzione della *Megale Ekklesia*, infatti, sembra mescolare elementi simbolici a notizie di difficile spiegazione e a dati probabilmente autentici filtrati attraverso un'ottica volutamente e apparentemente popolare.

Nell'ambito di una narrazione vivace, in cui echi scritturistici e nozioni religiose si mescolano a informazioni di tipo architettonico-artistico, peraltro discordanti dalle altre fonti,¹⁰⁹ risulta sorprendente la parte finale della prima versione del testo. Qui l'anonimo autore, dopo aver spiegato che, sotto Giustino, si erano resi necessari nuovi lavori, conclude così: «Quando poi tagliarono le scale della cupola e volevano calare giù i legni, riempirono la chiesa di acqua fino a cinque braccia di altezza e vi gettavano i legni, lasciando intatte le fondazioni».¹¹⁰

La storia dell'inondazione volontaria è problematica, tanto in considerazione del fatto che i legni cui si fa cenno sono quelli delle cantine con i quali era stata eretta la cupola, quanto in considerazione dell'importanza delle risorse idriche in una città come Costantinopoli.

Il testo fa riferimento al crollo che coinvolse anche l'altare e l'ambone, dovuto alla struttura della cupola

e alla qualità della malta impiegata e verificatosi in seguito a un terremoto, il 7 maggio 558 d.C.¹¹¹

L'anno in questione fu segnato da una lunga crisi, a causa di un'epidemia di peste, sconvolgimenti tellurici, carestie, minaccia degli Unni di Zabergan (559 d.C.) e, oltre a questi eventi, le conquiste occidentali avevano esaurito le forze dell'impero. Il crollo della cupola fu considerato dunque un sinistro presagio, riassunto mirabilmente da Procopio di Gaza: «Era dunque la sciagura di ogni sciagura, il dolore di ogni dolore, il pianto di ogni pianto, il lamento di ogni lamento».¹¹²

Molti testi bizantini hanno lasciato traccia di catastrofi naturali causate dall'acqua, che coinvolsero individui, gruppi o intere comunità. In genere, questi racconti riflettono la formazione religiosa e le attese escatologiche dell'autore e si sviluppano in modo da mettere in risalto l'iniziativa 'eroica' del protagonista, un benefattore dell'autore stesso o della città cui egli è legato¹¹³, facendo luce, nel contempo, sul sostrato ideologico dell'azione imperiale. Più in generale, i richiami all'acqua e al clima dimostrano la consapevolezza negli autori bizantini di fenomeni meteorologici straordinari o anormali. La pioggia e le sue conseguenze negative fanno da sfondo alle *Vite* di santi e ai loro miracoli,¹¹⁴ costituendo spesso una vera e propria struttura narrativa, che, partendo da eventi reali, era volta a mettere in risalto il potere sovranaturale del protagonista.

D'altro canto, l'analisi di storie e racconti inerenti l'acqua, la pioggia e il clima fra IV e XV secolo ha dimostrato che le prime due compaiono sempre in contesti relativi a disastri naturali o fenomeni eccezionali.¹¹⁵

La presenza dell'acqua nel racconto della costruzione di Santa Sofia sembra avere parimenti un valore altamente simbolico, anche in considerazione dei richiami al 'mare' presenti nel testo: non solo infatti l'autore ricorda il "mare" della sacra mensa –alludendo così a un dispositivo per pulire gli oggetti liturgici¹¹⁶– ma l'immagine dell'edificio sacro e quello dell'acqua di mare si sovrappongono più volte, tanto a proposito del pavimento, la varietà dei cui

¹⁰⁶ Cf. Preger, ed., *Scriptores*, II, 175-177.

¹⁰⁷ Cf. Émile Legrand, *Les oracles de Léon le Sage* (Paris: Librairie André Coromilas, 1875); Cyril Mango, "The Legend of Leo the Wise". *Zbornik Radova* VI/6 (1960): 59-94; Brokkar, ed., *Sapientissimi*.

¹⁰⁸ Cf. Antonio Gottarelli, "Modello cosmologico, rito di fondazione e sistemi di orientazione rituale. La connessione solare". *Ocnus* XI (2003): 151-170.

¹⁰⁹ In merito al testo della *Dieghesis* e alle sue particolari caratteristiche, cf. M. Carolina Campone, "Il "mare" di Santa Sofia. Simbologia delle acque, dispute religiose e strategie testuali nella *Dieghesis* della *Megale Ekklesia*". *Studi sull'Oriente cristiano* 28 (2024), in corso di stampa.

¹¹⁰ Preger, ed., *Scriptores*, I, 108.

¹¹¹ Ivi, 106-107. Cf. Rowland J. Mainstone, "Justinian's Church of St Sophia, Istanbul: Recent Studies of Its Construction and First Partial Reconstruction". *Architectural History* 12 (1969): 39-49+102-107; Piero Sanpaolesi, *La chiesa di S. Sofia a Costantinopoli* (Roma, Officina, 1978), 172; Rabun Taylor, "A Literary and Structural Analysis of the First Dome of Justinian's Hagia Sophia, Constantinople". *Journal of the Society of Architectural Historians* 55/1 (1996): 66-78.

¹¹² Proc., *Monodia in Sanctam Sophiam*, A 1 (PG 87, 3, 2840).

¹¹³ Cf. Ioannis G. Telelis, "Weather and climate as Factors affecting Land Transport and Communications in Byzantium". *Byzantion* 77 (2007): 432-462.

¹¹⁴ Cf. ivi: 452-458.

¹¹⁵ Cf. Id., "Byzantine Textual Sources for Climatic and Environmental Developments" *Byzantina Summeikta* 32 (2022): 17-41, in part. 29-30.

¹¹⁶ Sul "mare" nelle prime chiese cristiane, cf. Dimitri I. Pallas, "Ἡ θάλασσα" των εκκλησιών. Συμβολή εις την ιστορίαν του χριστιανισμού και την μορφολογίαν της λειτουργίας (Athens: Collection de l'Institut Français d'Athènes, 1952). Si tratta di un dispositivo, una sorta di bacile, situato sotto l'altare, in cui venivano lavati i vasi sacri. Qui esso è designato col termine θάλασσα (mare) raramente usato in un simile contesto e non con quello più usuale di χωνευτήριο. La presenza di quest'acqua nell'altare è testimoniata anche da Antonio di Novgorod. Cf. Anna Jouravel, ed. *Die 'Kniga palomnik' des Antonij von Novgorod* (Wiesbaden: Reichert, 2019).

marmi «era simile ad acqua di mare o di fiume che scorre continuamente», quanto del gineceo dove Giustiniano «fece mettere un mare di un palmo, perché salisse di livello, e una scala, perché i sacerdoti potessero passarvi sopra»¹¹⁷ probabilmente un bacile per le abluzioni.

Il modello implicito del tempio di Salomone (*Re*, I, 23-25) si fonde qui con quello dell'Arca di Noé, richiamata a proposito delle porte, col fine evidente di sottolineare un confronto fra due figure regali, destinato a culminare nell'esclamazione con cui Giustiniano si proclama vincitore sul «rivale» Salomone.¹¹⁸

A ben guardare, la datazione proposta per la *Dieghesis* nell'ambito del IX secolo¹¹⁹ risulta coerente con il quadro delle anomalie climatiche verificatesi a partire dalla fine dell'VIII secolo e per tutto il seguente, cui accennano fonti sia franche sia bizantine.¹²⁰ In particolare, nell'ottobre dell'802, allorché Niceforo I destituisce Irene, le fonti collegano questo evento a un autunno buio, freddo e piovoso, mettendo in correlazione eventi atmosferici e cambiamenti politici. Il racconto dedicato a Santa Sofia potrebbe aver rielaborato in chiave salvifico-religiosa un'ampia letteratura apocalittica, fiorita soprattutto nella prima metà del IX secolo, in cui l'elemento ricorrente era l'inabissamento di Costantinopoli nel mare, in relazione ai cambiamenti climatici che avevano coinvolto il Mediterraneo a partire dall'800.¹²¹ In tale quadro, la chiesa diviene una sorta di arca, come nell'episodio veterotestamentario di Noé, e la trasformazione leggendaria di fenomeni atmosferici ostili sottolinea implicitamente il rischio di comportamenti umani carichi di *hybris*, quale quello di Giustiniano.

Difatti, la presentazione del sovrano come l'uomo guidato dal Signore e da Lui scelto costituisce solo a prima vista un modo per celebrare la figura dell'imperatore, giacché a ben guardare questi è presentato, in linea con una parte della storiografia del tempo,¹²² come un anti-Salomone, la cui ambizione esorbitante causa la rovina del tempio.¹²³ La sottile polemica anti giudaica, che porta l'imperatore a sfidare Salomone, giustificerebbe anche la rideterminazione semantica di cataclismi biblici (il diluvio) trasformati in leggende edilizie prive di significato se lette solo in un'ottica di mera architettura. Come è stato osservato,¹²⁴ l'insistenza sulla presenza di acqua nella *Megale Ekklesia* è un tema così ricorrente nei testi successivi da divenire un vero e proprio *topos* narrativo, al punto che, essendo l'acqua legata nelle Sacre Scritture all'inizio e alla fine dei tempi (*Gn* 1, 8), anche la basilica giustiniana finisce con l'essere una sorta di isola fluttuante, la cui miracolosa

stabilità è garantita dalla presenza di reliquie e dalla volontà divina.

L'inondazione della chiesa trova così una motivazione di tipo prettamente simbolico, in cui evento, modelli negativi e fenomeni fortemente impattanti sulla comunità locale vengono trasfigurati in chiave moralistico-religiosa, in linea con una letteratura profetico-apocalittica bizantina incentrata su specifiche azioni -ora attribuite all'Anticristo ora al Salvatore- da leggere come corrispondenze omologhe o invertite, modellate su precedenti biblici di rilievo.¹²⁵

9. Conclusioni

Lo studio dei *Patria* può aiutare a ricostruire alcuni aspetti fondamentali della cultura bizantina.

La presenza di pronostici e profezie legati a gruppi scultorei, che percorre la raccolta edita da Preger, evoca quel complesso tessuto di credenze e simbolismi legati ai *signa*, che a loro volta alimentavano la fede nell'*aeternitas* della *taxis* assicurata nel mondo dalla *Basileia*, l'impero, punto centrale del disegno soteriologico divino. Perciò lo spazio dell'Ippodromo, in particolare, e quello urbano, in generale, divengono il luogo deputato alla celebrazione dell'ordine costituito e della sua vittoria sul *chaos*, vittoria assicurata dalle rivelazioni affidate ai gruppi scultorei. Si spiega così l'attenzione riservata dagli imperatori alle statue dell'Ippodromo, la cui eco si coglie nelle *Parastaseis* e, più in generale, nella intera raccolta dei *Patria*, ma anche l'attribuzione di alcuni di questi manufatti ad Apollonio di Tiana, il *magus* per eccellenza, con il conseguente potere di tutelare la città contro disastri naturali e di predire il futuro della *Basileia*.¹²⁶

La tradizione legata ai poteri straordinari delle statue, raccolta anche dai viaggiatori e geografi arabi dell'VIII e IX secolo, era destinata a confluire ancora negli scritti di al-Idrisi, Niceta Coniate e Robert de Cléry, ma anche in quelli di viaggiatori europei del Cinquecento e di quelli turchi, a riprova della sua vitalità ed importanza.

La valorizzazione di credenze e profezie legate al quadro astrale o a situazioni ambientali e a fenomeni atmosferici - ma spesso anche al «periodo caldo mediterraneo» (950-1250 ca.)¹²⁷ - costituisce un elemento tipico di una certa tendenza storiografica moderna, volta a metterle in risalto per leggerle con gli occhi dei contemporanei anche in chiave ideologico-politica.¹²⁸

In tal senso, l'enucleazione di tali tematiche all'interno dei racconti patriografici può contribuire

¹¹⁷ Preger, ed., *Scriptores*, I, 102-103.

¹¹⁸ Ivi, 105.

¹¹⁹ Cf. Dagron, *Constantinople*, 265-269; Berger, *Accounts*, 325.

¹²⁰ Cf. Preiser-Kapeller, Kislinger, «The sun».

¹²¹ Ivi: 6-7. Sull'interpretazione di fenomeni naturali in testi apocalittici bizantini, cf. Andrés Kraft, «Natural disasters in medieval Greek Apocalypses». *Scrinium*, 17 (2021): 158-171.

¹²² Procopio, *Hist. arc.* 30, 34; Evagr. *Hist. eccl.* IV, 41; V, 1. Cf. Berthold Rubin, «Der Antichrist und die 'Apokalypse' des Prokopios von Kaisareia». *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 110 (1960): 55-63; Dagron, *Constantinople*, 303-309.

¹²³ Cf. Stephanos Efthymiadis, «Diegesis on Hagia Sophia from Late Antiquity to Tenth-Century Byzantium». *Byzantinoslavica* LXXIII/1-2 (2015): 7-22, in part. 13.

¹²⁴ Cf. Dagron, *Constantinople*, 282-283.

¹²⁵ Cf. Andrés Kraft, «Miracles and Pseudo-Miracles in Byzantine Apocalypses» in *Recognizing Miracles in Antiquity and Beyond*, ed. Maria Gerolemou (Berlin: De Gruyter, 2018): 111-130.

¹²⁶ Cf. Walter L. Dulière, «Protection permanente contre des animaux nuisibles assurée par Apollonius de Tyane dans Byzance et Antioche. Evolution de son mythe». *Byzantinische Zeitschrift* 64 (1970): 247-277.

¹²⁷ Cf. Preiser-Kapeller, Kislinger, «The sun».

¹²⁸ Cf. Cyril Mango, «Antique Statuary»; Héléne Sarandi-Mendelovici, «Christian Attitudes Toward pagan Monuments in Late Antiquity and their Legacy in Later Byzantine Centuries». *Dumbarton Oaks Papers* 44 (1990): 47-61; Ead. «Perceptions and literary Interpretations of Statues and the Image of Constantinople». *Buζavvivá* 20 (2000): 37-77; Giorgio Vespignani, «Bisanzio: *Renovatio Imperii* o decadenza millenaria? L'esempio delle statue dell'Ippodromo di Costantinopoli». *Anas* 29-30 (2016/2017): 395-399.

a spiegare anche la studiata scelta semica che sta alla base della denominazione o ridenominazione di gruppi scultorei e prodotti artistici, della loro sacralizzazione e cristianizzazione, della loro rilettura simbolica e della nobilitazione attraverso il riconoscimento, nei loro tratti, di personaggi della recente storia imperiale o appartenenti al lontano passato biblico.

Bibliografia

- Aberth, John. *An Environmental History of the Middle Ages: The Crucible of Nature*. London: Routledge, 2013.
- Anderson, Benjamin. "Classified Knowledge: the epistemology of statuary in the *Parastaseis Syntomoi Chronikai*". *Byzantine and Modern Greek Studies* 35/1 (2011): 1-19.
- Albrile, Ezio. "Verso la cuna del tempo. Astromantica e apocalittica nel tardo ellenismo". *Angelicum* 88/4 (2011): 1037-1052.
- Ball, John. *The Antiquities of Constantinople*. Frankfurt am Main: Verlag, 2020.
- Bergamo, Nicola. "La famiglia dannata: Leone III e Costantino V, vita di due empi tiranni, imperatori di Bisanzio". *Porphyra* VIII/15 (2011): 31-44.
- Berger, Albrecht. *Untersuchungen zu den Patria Konstantinupoleos*. Bonn: Habelt, 1988.
- Berger, Albrecht. *Accounts of medieval Constantinople: the Patria*. Cambridge: Harvard University Press, 2013.
- Berger, Albrecht. *Statues of Constantinople*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- Boll, Franz. *Astronomia e astrologia nel mondo antico*. Buccinasco: Arago, 2008.
- Brandes, Wolfram. "Sieben Hügel. Die imaginäre Topographie Konstantinopels zwischen apokalyptischem Denken und moderner Wissenschaft". *Rechtsgeschichte* 2 (2003), 58-71.
- Sapientissimi imperatoris Leonis oracula & Anonymi narratio de vero imperatore*, ed. Walter G. BroKkaar. Amsterdam: Leerstoelgroep Nieuwgriekse Taal- en Letterkunde en Byzantinologie, 2002.
- Burkert, Walter. *Homo necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*. Sesto San Giovanni: Jouvence, 2021.
- Caldini Montanari, Roberta. "Cadentia sidera e l'ora della notte nell'Eneide (2.8 s.; 4.80 s.; 8.59)". *Prometheus*, XL (2014): 180-214.
- Cameron, Alan. *Porphyrius the Charioteer*. London: Oxford University Press, 1973.
- Cameron, Alan. *Circus factions: Blue and Greens at Rome and Byzantium*. Oxford: Clarendon Press, 1976.
- Cameron, Averil-Herrin, Judith, ed. *Constantinople in the early Eight Century: the Parastaseis syntomoi Chronikai*. Leiden: Brill, 1984.
- Campone, Maria Carolina. "La chiesa dei SS. Sergio e Bacco a Costantinopoli. Progettazione planimetrica dello spazio sacro e suggestioni cosmologiche nell'età di Giustiniano". *Studi sull'Oriente cristiano* 23/2 (2019): 111-123.
- Campone, Maria Carolina. "Sotto il segno del Toro. La fondazione di Costantinopoli tra elementi astrologici e influenze neopitagoriche". *Studi sull'Oriente Cristiano*, 26/1 (2022): 97-118.
- Campone, Maria Carolina. *Costantino II fondatore*. Perugia: Graphe.it, 2022.
- Caseau, Béatrice. "Statues oraculaires à Byzance (IV-XII siècles)", in d'Annville, Caroline M.-Rivière Yann (eds.), *Faire parler et faire taire les statues. De l'invention de l'écriture à l'usage de l'explosif*, Roma: Publications de l'Ecole française de Rome, 2016, 433-459.
- Cavallo, Guglielmo. "Qualche riflessione sulla continuità della cultura greca in Oriente tra i secoli VII e VIII". *Byzantinische Zeitschrift* 88 (1995): 13-22.
- Coates-Stephens, Robert. "The Byzantine Sack of Rome". *Antiquité Tardive* 25 (2017):191-212.
- Costanza, Salvatore. "Nitriti come segni profetici: cavalli fatidici a Bisanzio". *Byzantinische Zeitschrift* 102/1 (2009): 1-21.
- Dagron, Gilbert. *Naissance d'une capitale: Constantinople et ses institutions de 330 a 451*. Paris: Les Presses Universitaires de France, 1974.
- Dagron, Gilbert. *Constantinople Imaginaire. Études sur le recueil des «Patria»*. Paris: Les Presses Universitaires de France, 1984.
- Dagron, Gilbert. "Les diseurs d'événements. Réflexions sur un «theme astrologique» byzantine", in *Mélanges offerts à Georges Duby*, IV. *La mémoire, l'écriture et l'histoire*. Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence, 1992, 57-65.
- Dagron, Gilbert. *L'Hippodrome de Constantinople. Jeux, peuple et politique*. Paris: Éditions Gallimard, 2011.
- Dagron, Gilbert-Paramelle, Joseph. "Un texte patriographique: Le 'récit merveilleux, très beau et profitable sur la colonne du Xérolophos (Vindob. Suppl. Gr. 172 f. 43v^o-63v^o)". *Travaux et Mémoires du Centre de recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance* 7 (1979): 491-523.
- De Palma, Giovanna. "Qusayr 'Amra World Heritage Site: Preliminary Report on Documentation, Conservation and Site Management Activities in 2012-2013". *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* LVII (2013): 425-439.
- De Santillana, Giorgio-von Dechend, Hertha. *Il mulino di Amleto. Saggio sul mito e sulla struttura del tempo*, a cura di Alessandro Passi. 8^a, Milano: Adelphi, 1983.
- Garani, Myrto. "Seneca's Medical Imagery in the Eschatological Flood (*Naturales Quaestiones* 3. 27-30)". *Lucius Annaeus Seneca* 1 (2001): 151-181.
- Giuman, Marco. *La dea, la vergine, il sangue: archeologia di un culto femminile*. Milano: Longanesi, 1999.
- Glynias, Joe. "Reconstructing Middle Byzantine Arabo-Greek Astrology from Later Greek Manuscripts". *Mediterranea. International journal on the transfer of knowledge* 7 (2022):183-224.
- Gottarelli, Antonio. "Modello cosmologico, rito di fondazione e sistemi di orientazione rituale. La connessione solare". *Ocnus* XI (2003): 151-170.
- Guidetti, Fabio, Santoni, Anna, ed. *Antiche stelle a Bisanzio: il codice vaticano greco 1087*. Pisa: Edizioni della Normale, 2014.
- Guilland, Rodolphe. *Recherches sur les institutions byzantines, II*. Berlin: Akademie-Verlag, 1967.
- Gutas, Dimitri-Siniouoglou, Niketas. "Philosophy and the 'Byzantine Philosophy'" in Kaldellis,

- Anthony- Siniossoglou, Niketas (eds.), *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017, 271-295.
- Herrin, Judith. *Byzantium. The Surprising Life of a Medieval Empire*. London: Penguin Books Ltd, 2021.
- Hunger, Hermann-Pingree, David. *Astral Sciences in Mesopotamia*. Leiden-Boston-Köln: Brill, 1999.
- Imbert, Frédéric. "Le prince al Walid et soin bain: itinéraires épigraphiques à Qusayr 'Amra". *Bulletin d'études orientales* LXIV (2016): 321-362.
- Janin, Raymond. "La topographie de Constantinople. Études et découvertes (1938-1950)". *Revue des études byzantines* 8 (1950): 197-214.
- Journal, Anna, ed. *Die 'Kniga palomnik' des Antonij von Novgorod*. Wiesbaden: Reichert, 2019.
- Katzaros, Vassilis. "Leo the Mathematician: His Literary Presence in Byzantium during the 9th. Century", in Butzer, Paul Leo, Lohrmann, Dietrich (eds.). *Science in Western and Eastern Civilization in Carolingian Times*, Basel: Birkhäuser Verlag, 1993, 383-398.
- Kazhdan, Alexander P. "Constantin imaginaire. Byzantine Legends of the Ninth Century about Constantine the Great". *Byzantion* 57/1 (1987): 196-250.
- Kraft, Andrés. "Miracles and Pseudo-Miracles in Byzantine Apocalypses" in Gerolemou, Maria (ed.), *Recognizing Miracles in Antiquity and Beyond*, Berlin: De Gruyter, 2018, 111-130.
- Kraft, Andrés. "Natural disasters in medieval Greek Apocalypses". *Scrinium* 17 (2021): 158-171.
- Kresten, Otto. "Leon III und die Landmauern von Konstantinopel. Zur Datierung von Kapitel 3 der "Parastaseis syntomoi chronikai". *Römische Historische Mitteilungen* 36 (1994): 21-52.
- Legrand, Émile. *Les oracles de Léon le Sage*. Paris: Librairie André Coromilas, 1875.
- Lemerle, Paul. *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance, des origines au XIe siècle*. Paris: Presses Universitaires de France, 1971.
- Macchiarella, Gianclaudio. "Note a margine di recenti studi sul ciclo di Qusayr 'Amra", in Calzona, Arturo-Campari, Roberto-Mussini, Massimo (eds.), *Immagine e Ideologia. Studi in onore di Arturo Carlo Quintavalle*, Milano: Electa, 2007, 58-64.
- Magdalino, Paul. "The Fourth Kingdom and the Rhetoric of Hellenisme" in Magdalino, Paul (ed.), *The Perception of the Past in Twelfth-Century Europe*, London: Brill, 1992, 117-156.
- Magdalino, Paul. "The history of the future and its uses: prophecy, policy and propaganda", in Beaton, Roderick-Roueché, Charlotte (eds.), *The Making of Byzantine History. Studies dedicated to Donald M. Nicol*, Aldershot: Variorum, 1993.
- Magdalino, Paul. "The Distance of the Past in Early Medieval Byzantium (7th-10th centuries)", in *Ideologie e pratiche del reimpiego nell'Alto medioevo. Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto medioevo* 46. Spoleto, 1999, 115-146.
- Magdalino, Paul. *L'Orthodoxie des astrologues. La science entre le dogme et la divination à Byzance (VIIe-XIVe siècle)*. Paris: Lethielleux, 2006.
- Magdalino, Paul. "Occult science and Imperial Power in Byzantine History and Historiography (9th-12th Centuries)" in Magdalino, Paul-Mavroudi, Maria (eds.), *The occult Sciences in Byzantium*, Genève: La Pomme d'Or, 2006, 119-161.
- Maguire, Henry, ed. *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*. Washington: Harvard University Press, 1997.
- Mainstone, Rowland J. "Justinian's Church of St Sophia, Istanbul: Recent Studies of Its Construction and First Partial Reconstruction". *Architectural History* 12 (1969): 39-49+102-107.
- Mango, Cyril. "Antique statuary and the Byzantine beholder". *Dumbarton Oaks Papers* 17 (1963): 53-75.
- Mango, Cyril. "The Legend of Leo the Wise". *Zbornik Radova* VI/6 (1960): 59-94.
- Nau, François. "Notes d'astronomie syrienne". *Journal asiatique* 16 (1910): 209-228.
- Neugebauer, Otto. *A History of Ancient Mathematical Astronomy*. Berlin-Heidelberg-New York: Springer, 2004.
- Odorico, Paolo. "Du recueil à l'invention du texte: le cas des Parastaseis Syntomoi Chronikai". *Byzantinische Zeitschrift* 107 (2014): 755-784.
- Pellizzari, Andrea. "Affabulazione e realtà: la "terza vita" della statuaria antica a Costantinopoli nel racconto della patriografia bizantina" in Culasso Gastaldi, Encrica (ed.), *La seconda vita delle iscrizioni: e molte altre ancora*, Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2020, 133-157.
- Pépin, Jean. "Aspects théoriques du symbolisme dans la tradition dionysienne. Antécédents et nouveautés" in *Settimane di studio del Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo* 23. Spoleto, 1976, 33-66.
- Preger, Theodor, ed. *Scriptores Rerum Constantinopolitanarum*. Lipsia: Teubner, 1901; 1907.
- Preiser-Kapeller, Johannes. "A Collapse of the Eastern Mediterranean? New results and theories on the interplay between climate and societies in Byzantium and the Near East, ca. 1000-1200 AD.". *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 65 (2015): 195-242.
- Preiser-Kapeller, Johannes, Kislinger, Ewald. "«The sun was darkened for seventeen days (AD 797)». An Interdisciplinary Exploration of Celestial Phenomena between Byzantium, Charlemagne, and a Volcanic Eruption". *Medieval worlds* 17 (2022): 3-58.
- Rubin, Berthold. "Der Antichrist und die 'Apokalypse' des Prokopios von Kaisareia". *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 110 (1960): 55-63.
- Ruiz, Bautista H. "Prácticas astrológicas en Bizancio durante la época iconoclasta: la figura de León el filosofo". *Erytheia* 30 (2009), 59-80.
- Saradi, Helen. "The Use of Ancient Spolia in Byzantine Monuments: The Archaeological and Literary Evidence". *International Journal of the Classical Tradition* 3 (1997): 395-423.
- Speck, Paul. *Die Kaiserliche Universität von Konstantinopel*. München: C.H. Beck, 1974.
- Taddei, Alessandro. "La Colonna di Arcadio a Costantinopoli. Profilo storico di un monumento attraverso le fonti documentarie dalle origini all'età moderna". *Nea Romi. Rivista di scienze bizantinistiche* 6 (2009): 37-103.

- Taylor, Rabun. "A Literary and Structural Analysis of the First Dome on Justinian's Hagia Sophia, Constantinople". *Journal of the Society of Architectural Historians* 55/1 (1996): 66- 78.
- Telelis, Ioannis G. *Μετεωρολογικά φαινόμενα και κλίμα στο Βυζάντιο, Meteorologika phainomena kai klima sto Byzantio*, 2 vol. Athens: Academy of Athens, 2004.
- Telelis, Ioannis G. "Climatic fluctuations in the Eastern Mediterranean and the Middle East AD 300-1500 from Byzantine documentary and proxy physical paleoclimatic evidence - a comparison". *Journal of Byzantine Studies* 58 (2008): 167-207.
- Telelis, Ioannis G. "Byzantine Textual Sources for Climatic and Environmental Developments". *Byzantina Symmeikta*, 32 (2022): 17-41.
- Timotin, Andrei. *Visions, prophéties et pouvoir à Byzance: Étude sur l'hagiographie méso-byzantine (IX-XI siècles)*. Paris: EHESS, 2010.
- Tougher, Shaun. *The Reign of Leo VI (886-912): Politics and People*. Leyden: Brill, 1997.
- Volk, Katharina. "Cosmic Disruption in Seneca's Thyestes: Two Ways of Looking at an Eclipse" in Volk, Katharina- Williams, Gareth D. (eds.), *Seeing Seneca as a whole: perspective on philosophy, poetry and politics*, Leiden: Brill, 2006, 183-200.
- Zhongwei, Yan -Alexandre, Pierre- Demarée, Gaston R. "Narrative warm/cold variations in continental western Europe, A.D. 708-1426". *Science in China Series D: Earth Sciences* 40/ 5 (1997): 509-517.